A S M A A M O U I K E L

نقد أدبي
CRITIQUE

د. أسماء معيكل

سيرة العنقاء

من مركزيّة الذكورة إلى ما بعد مركزيّة الأنوثة



سيرة العنقاء

من مركزيّة الذكورة إلى ما بعد مركزيّة الأنوثة

سيرة العنقاء: من مركزيّة الذكورة إلى ما بعد مركزيّة الأنوثة / نقد - أدب
د. اسماء معيكل / مؤلّفة من سوريّة
الطبعة الأولى، 2017



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسيّ:
المصيطبة، شارع ميشال أبي شهلا، متفرّع من جسر سليم سلام
مفرق الجامعة اللبنانيّة الدوليّة LIU ، بناية النجوم، مقابل أبراج بيروت
ص. ب 5460-11 ، الرمز البريديّ 1107-2190 ، بيروت، لبنان
هاتفاكس 707891/2 1 961+
e-mail: mkpublishing@terra.net.lb
info@airpbooks.com
التوزيع في الأردنّ:
دار الفارس للنشر والتوزيع
ص. ب 9157 ، عمّان 11191 الأردنّ،
هاتف 5605431 6 962+ / 5605432 6 962+ هاتفاكس 4631229 6 962+
موقع الدار الإلكترونيّ: www.airpbooks.com

تصميم الغلاف والإشراف الفنّيّ:
سحاب ® عمّان، هاتف 95297109 7 962+
خطوط الغلاف: **زهير أبو شايب**
الصفّ الضوئيّ: **المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر** / بيروت، لبنان
التنفيذ الطباعيّ: **ديمو پرس** / بيروت، لبنان

ISBN 978-614-419-784-4

نقد أدبي
CRITIQUE

د. أسماء معيكل

سيرة العنقاء

من مركزيّة الذكورة إلى ما بعد مركزيّة الأنوثة





المقدمة

رافقتني بعض أفكار هذا الكتاب مدّة من الزمن ليست قصيرة ، وخلال ذلك جرى تقليبها ، وفحصها ، وتعديلها ، ومن الأكيد أنّ كثيرًا من تلك الأفكار رافقت جيلي من النساء اللواتي شققن طريقهن في مجتمعات تقليدية حالت ، في كثير من الأوقات ، من دون تحقيق لطموحاتهنّ الشخصية والمهنية والثقافية ؛ لأنّها وضعت حدودًا لا ينبغي عليهن تخطّيها إلا بأثمان باهظة ، وقلة قليلة منهنّ أفلحن في تخطّي تلك الحدود ، وحقّقن جزءاً من ذواتهن الإنسانية ، فنجون من مصائر النساء اللواتي احتجبن وراء الحدود ، وغيبهنّ النسيان . لا أدّعي أنني من الاستثنائيات بين نساء قومي ، غير أنني شققت طريقي في وسط اجتماعي شبه راكد ، ما خال له أنّ إحدى بناته تنتهي أستاذة في الجامعة ، وتصبح روائية وناقدة ، وما خطر له أنها ستتولّى تقليب شؤونه الثقافية والاجتماعية بوضوح لا تنقصه الجرأة ، فتخصّ النساء في مجتمعها باهتمام غايته استكشاف أحوالهن ، في سياق اجتماعي حال دون أن يستأثرن بالاهتمام الذي يضفي عليهن قيمة مساوية لقيمة الرجال ، أو مماثلة لها ، ولست أُنكر التحيّزات الاجتماعية والدينية ضد النساء في مجتمعاتنا ، والنيل من حقوقهنّ ، والتلاعب بهنّ ، فالقول إنّهن مشاركات ، بكامل الأهْليّة ، في نسج ذلك المجتمع قول لا برهان عليه إلا على سبيل التمحّل ، فلم تتوفّر الشراكة الكافية ، لكي تنخرط النساء في صوغ جانب من المجتمعات التي يعشن فيها ، وأبعدن عن المشاركة في ضبط الإيقاع العام لها ، فلا غرابة في كلّ ذلك ، إذ ما زالت مجتمعاتنا تئنّ تحت وصاية ذكورية راسخة ، اصطنعت لها حدودًا يحظر تجاوزها ، على الرغم من اتساع المجال العام بفعل مظاهر الحداثة الاجتماعية .

ومهما توارت الحدود المرئية بين النساء والرجال في المجال العام ، يقع رسم حدود حاجبة للنساء يتعذّر عليهن عبورها ؛ ذلك أن المجتمعات التقليدية لا تعترف بالتغيرات ، ولا تنثني أمام المطالب المشروعة ، إلا بعد زمن طويل جدًا من مواجهة الصعاب ، وتكرار المطالب ، ولا يبدو أنّ الأخذ بتحديث تلك المجتمعات بلغ مرفأ

الطمأنينية ، وحقق غايته ، فكلّما مضى الزمن ، كشف عن مسلّمات قابعة في الخيال العام ، دفعت بالنساء إلى منطقة الظلّ ، بل العتمة ، وما ذلك بمستغرب على بنيات اجتماعية مدعومة بفرضيات دينية ، وأعراف اجتماعية ، أنزلت النساء في منزلة هي دون منزلة الرجال ، وقررت دونيتهن في التفكير والعمل ، بل في عموم الشرط الإنساني .

ولست من القائلات بالتمرّد على الرجال ، شركاء الحياة ، ورفاق الدرب ، ولا من الخارجات على الأطر الاجتماعية ، ما دامت تستجيب لما تحتاج له تلك المجتمعات ، وما لذلك كتبت هذا الكتاب ، وشُغلت بأفكارة مدة طويلة من الزمن ، وليس هذا هو المسلك الصحيح في التغيير ، بل تحدوني الرغبة في كشف بعض المناطق المسكوت عنها ، وتسليط الضوء على الحدود الرمزية التي جرى رمي النساء خلفها ، فلا يمكن تغيير الحدود من غير تعرّفها ، ووصفها ، والعمل على إعادة رسمها بما يراعي الهويات الخاصة للنساء ، في الإطار المجتمعي الكافل لحرية الجماعة ، فلا تتحرّر النساء بمحاكاة الرجال ، ولا بالخروج عليهم بذرائع باهتة ، ونزوات عابرة ، بل بما يكنّ عليه من خصوصية تميزهن عنهم ، من ناحية ، وتجعلهنّ مشاركات لهم في المجال العام ، من ناحية ثانية . وضمن هذا الأفق أريد لهذا الكتاب أن يسهم في إضاءة جوانب من الحياة الخاصة للنساء ، بالتركيز على ما يواجهن من صعاب ، وما يلذن به من ضروب الاحتيال لتسويغ وجودهن .

من الصحيح أنني طفت بكثير من الأدبيات النسوية ، بوصفها المرجعية التي نهل الكتاب بعض مفاهيمه منها ، غير أنني وجدت في السرد حقلاً مناسبًا لاستنطاق صورة المرأة في كثير من أحوالها ، وكشف التحيزات الذكورية ضدها ، فهذا مجال يناسب هدفي ، ويوافق مؤهلاتي الأكاديمية ، ويستجيب للأفكار التي أريد إثارتها في تضاعيف هذا الكتاب ، على أنني فضلاً عن كل ذلك ، وجدت حافزًا شخصيًا للانصراف إلى تأليف فصوله ، وقضاء السنوات في تعديل أفكاره ، ولطالما حفّزني عبدالله إبراهيم للقيام بمهمة تعذّر عليه القيام بها ، فأوكل مهمته لي ، ففي سياق مشروعه الفكري «المطابقة والاختلاف» الذي انكبّ عليه مدة تزيد على ربع قرن ، كان يتطلع إلى تفكيك ثلاث مركزيات يراها متحكّمة في شؤون المجتمعات العربية-الإسلامية ، وهي : المركزية الدينية ، والمركزية الثقافية ، والمركزية الاجتماعية .

تمثلت المركزية الأولى ، طبقًا لتصوّر عبدالله إبراهيم ، في خضوع المجتمع للّاهوت الديني فراح السابقون يتحكّمون في شؤون اللاحقين ، ويصوغون مصائرهم ، بعزل الدين عن إيقاع الحياة ومقتضياتها ، وتلك هي «الأصولية المغلقة» التي لا تنفتح على الحياة وشؤونها ، وتمثلت المركزية الثانية في خضوع الثقافة العربية الحديثة للمؤثّر الغربي ، وانصياعها لفرضياته وشروطه ، فلم تبتكر لها هوية تستجيب لتطلّعاتها ، وتفي بحاجاتها ، وتلك هي محاكاة «المركزية الغربية» في رؤيتها للعالم ، وتمثّلت المركزية الثالثة في هيمنة الذكورة ، واستبدادها بالشأن الاجتماعي العام ، ما أدّى إلى إبعاد النساء عن المجال العام ، ومحو آثارهنّ ، وتلك هي «مركزية الذكورة» . وفي أحاديثنا الطويلة عن ذلك المشروع ، أقرّ بأنه تعذّر عليه الخوض في المركزية الاجتماعية لأسباب كثيرة ، منها انصرافه شبه الكامل للدراسات السردية ، على الرغم من أنه قارب الموضوع بكتاب «السرد النسوي» الذي كشف فيه حال المرأة ، ورسم صورتها في السرد باعتبارها نتاجًا لخيال الثقافة الذكورية ، غير أنّه حبّذ أن يتولّى سواه معالجة المركزية الاجتماعية وما يتصل بها ، ورأى أنّني خير من يتكفّل بذلك ، ليس لأنني امرأة ، فحسب ، بل لأنني مشغولة بالموضوع نفسه ، وغارقة في تفاصيله ، فكان أن انصرفت له عساني أكون قد وقفت على حقيقته . وحدث أن تبادلنا الآراء في كثير من تفاصيله .

ولم يكن هذا الكتاب استجابة لطلب عبدالله إبراهيم ، فحسب ، وهو طلب ثقافي أراد به ردم ما تعسّر عليه القيام به في مشروعه الفكري ، بل إنّ فرضية الكتاب تستجيب لرؤيتي بوصفي امرأة ، وكاتبة ، وأكاديمية . فقد شققت طريقي ، في كلّ ذلك ، بصعاب بالغة ، في وسط اجتماعي صرف معظم النساء عما أردن تحقيقه في حياتهن ، فلم يوفّر لهن الشروط المناسبة لشقّ المسار المناسب أمامهن ، وما برح يرمي في طريقهن صعابًا تعطّل مشاركتهن الفاعلة في صنع الحياة السليمة ، وحيثما انبثق أمل أعقبه يأس ، وحيثما لاحت معالم رجاء نشأ ابتئاس ؛ لأن المجتمعات العربية-الإسلامية تمور بمعضلات جمّة ، تحول دون اتساق التقدّم الاجتماعي ، واطّراده ، وكلّما توهّمت المرأة أنّها جَنَتْ ثمرة فكأنّما تقبض ريحًا ، فلا تصيب غير الوعود المتعثّرة .

أحسبُ أنني نجوتُ نسبيًا من ذلك الكبح الدائم للمرأة ، مما تعرضت له كثير من نساء جيلي ، والجيل الذي سبقه في العصر الحديث ، فظنّي أنني أنتمي للجيل الثالث من النساء اللواتي شغلن بحال المرأة في المجال العام ؛ لأنني جعلت من الوعي

وسيلة للحرية ، فأردت أن أحقق به ترسيخ تلك السوية التي هي من طبعي ، فما تبحث عنه النساء هو قبول المجتمعات لسويتهنّ البشرية ، والاعتراف بهويتهن النسوية ، ووجهة نظرهن في الحياة ، ولا يتحقق ذلك بمناهضة الرجال ، بل بمشاركتهم في صنع تلك الحياة . لقد وجد مقترح عبدالله إبراهيم سبيله إلى نفسي بسبب استعدادي الفكري للقيام به ، فلطالما خالجني شعور أنني سوف أنصرف لمعالجة موضوع المرأة الذي شغلت به منذ زمن طويل ، منذ أن كنت شابة يافعة تلحظ التناقضات في محيطها بشكل غير واع ، ومرورًا بتشكل الوعي ، وانتهاء بما تحصّلت عليه من أدوات النبش والتنقيب في واقع المرأة من أجل الكشف عن أحوالها المتداعية . وكانت رحلة صعبة لكنها شائقة .

على أنه ينبغي الاعتراف بأنّ قضية المرأة ليست من ابتكاري ، وما هي بابنة خواطري ، فقد خاض غمارها رجال ونساء لا سبيل إلى عدّهم ، فلم تغب عن الفكر الإنساني قديمه وحديثه ، وتأدّى عن ذلك الاهتمام تباين في التعاطي معها خلال حقب التاريخ ، ومعلوم بأنه جرى تهميش المرأة من طرف الثقافة الذكورية ، فنتج عن ذلك اضطهاد لها ، وتنكيل بها ، وتقليص لدورها إلى حدوده الدنيا ، فكاد يقتصر دورها على المتعة والإنجاب ، وإلى كل ذلك فقد سُنّت تشريعات مجحفة بحقّها الإنساني والشرعي . ومع تفتّح وعي المرأة ، وتنامي دورها في المجتمع خلال العصور الحديثة ، وبخاصة بعد ظهور الحركات النسوية ، انتبهت المرأة إلى حالها المهين في الواقع ، وفي التاريخ ، وفي الثقافة ، بل وتجاوز ذلك إلى دورها في الكتابة الأدبية ، والسردية منها على وجه الخصوص . وكان من الطبيعي أن ينتج عن ذلك تمثيل سردي معبّر عن رؤيتها للعالم بعين الأنثى ، والكشف عن الجوانب الخفية والقضايا المسكوت عنها لدى المرأة ، وفضح التاريخ المزوّر الذي أقصى المرأة وحال من دون بروز دورها في المجتمع ، بل وحال بينها وبين ذاتها التي ألفتها غريبة عنها ، لتجد نفسها مرهونة بحدود تشلّ حركتها ، وقيود تكبّل حريتها ، وقوانين مجحفة بحقها لا تراعي خصوصيتها ؛ لأنها لم تشارك في وضعها ، بيد أنّ وعي المشكلة بذاته غير كاف لحلّها ، ولا سيما في مجتمع ترسّخت فيه الأعراف المدعومة بقوة دينية ، وضربت بجذورها في صميمه ، وتغلغلت في لاوعيه ، ومن ثم كان على المرأة أن تخوض صراعًا مريرًا في سبيل التغيير ، وأن تتعثر بمقاومة من المجتمع الذكوري ، وأن تلقى المقاومة من بنات جنسها أنفسهن ؛ لتشبعهن بتلك الثقافة ، وإعادة إنتاجهن لها .

تبدو أحوال المرأة العربية مشرقة لمن يرنو إليها من بعيد من غير تمعّن في أحوالها ؛ فقد خرجت إلى العمل في كثير من البلاد ، ونالت حقها في التعليم ، بما فيه العالي ، وتقاسمت الرجل كل شيء تقريبًا ، وبلغت أعلى المراتب الوظيفية ، وتقلّدت ، أحيانًا ، المناصب السيادية ، ولم يبق شيء يحظر عليها فعله ، وكأنها أصبحت سيدة نفسها ، بيد أن هذه النظرة المشرقة سرعان ما تتلاشى ما إن نغوص في العمق ، وننظر إلى أحوال المرأة عن كثب . والحال هذه ، فإن المرأة ما تزال تدور في حلقة مفرغة ، وما تفتأ تخرج من حفرة حتى تتعثر وتقع في أخرى أشد عمقًا ، ولعل تواطؤًا مضمرًا من الثقافة الذكورية يحول دون تقدّمها ليعيدها إلى نقطة البداية في كل مرة . وكلما ازدادت شراستها في المقاومة ، لقيت مصائر أشد قتامة .

ناضلت المرأة في الماضي من أجل الخروج من أسوار الحريم ؛ لتنال حقها في التعليم والعمل ، ونجحت في تحطيم معظم القيود التي كانت تكبّلها ، فتخلّصت من بعض الحدود المرئية التي ضُربت حولها ، بيد أن اختفاء الحدود المرئية لم ينه مشكلة الحريم ، إذ وجدت نفسها محاصرة بحدود لا مرئية ، وحريم لا مرئي أشد عنتًا من حدود الحريم السابق ، فحينما تكون الحدود ظاهرة يسهل التمرد عليها وتجاوزها أو تحطيمها ، أما حينما تكون الحدود لا مرئية ، وهي جملة الأعراف الاجتماعية ، والتخيّلات الدينية ، فالخروج على الخاطئ منها يحتاج إلى قوى خارقة لا تتوفّر لبني آدم ، ناهيك عن بنات حوّاء . وهذا ما واجهته المرأة في مسيرة كفاحها الوعرة ، فقد أضحى من الممكن لها الذهاب إلى الجامعة ، وممارسة العمل ، وأمسى من المتاح لها ارتياد الأماكن العامة ، والاختلاط بالجنس الآخر على قاعدة الاحترام والتقدير ، غير أنها ما زالت عاجزة عن نزع فكرة الحدود القابعة في خيال الرجل ، والمتحكمة في علاقته بها ، فنتج عن ذلك احتباس رمزي للمرأة ، واحتجاز لها وراء مفاهيم فرضتها الثقافة الأبوية ، وذلك نوع من الأسر للمرأة في مفهوم متخيل ، لا يراها إلا جسدًا نافرًا ، فوجب تكبيله ؛ كيلا ينفلت بشروره من الإغواء والفتنة ، وتمثّل ذلك بحجب الجسد بدواع اجتماعية ودينية ، على أنّ الثقافة الذكورية تفضح ما تبطن ، وتكشف ما تستر ، فمن غاياتها الكبرى الاستمتاع بالجسد الأنثوي محتجبًا كان أم مكشوفًا ، ولقد رأينا أساليبها في محو هوية الجسد بالمبالغة في ستره ، وكأنه عورة مشينة ، لكنها تهوى العبث به حينما يكون مكشوفًا ، والاعتداء عليه صراحة ، ولعل ضروب التحرش الذي تتعرّض له النساء في المجال العام ، وأماكن الدراسة والعمل ، ويبلغ ،

أحيانًا، درجة الاختطاف والاغتصاب، تعبّر عن تلك الرغبة في الاعتداء على الجسد الأنثوي، والنيل منه، فالتعرّض للنساء سلوك شائع، لا تكاد تكون امرأة قد نجت منه.

ولعله من الطريف أن أشير إلى أنني تعرضت مرّات للإطراء اللفظي، وهو نوع من التحرش، حينما كنت طالبة في الجامعة، واستمرّ ذلك بعد أن أمسيت أستاذة في الجامعة نفسها، ولطالما بلغتني ألفاظ التعرّض نفسها، في الشارع والجامعة وحتى في المحافل الثقافية التي تدّعي الانفتاح والتحرر، فديدن بعض الرجال النظر إليّ باعتباري أنثى لا أستاذة أو مثقّفة، فلم يقع الأخذ باحترام هوية المرأة حتى في جامعة مرموقة كالتي تعلّمت فيها، جامعة حلب، وأصبحت في هيئتها التدريسية. وأريد بذلك ضرب المثل، فأنا شاهدة عيان على نوع من التعريض الذي يأخذ طابع اللطف، والدعابة، والظرف، لكنني أعرف، خلال حياتي الاجتماعية والأكاديمية، عددًا من النساء اللواتي تعرضن لتحرش يبدأ بألفاظ التودّد، وما تلبث أن تصبح الألفاظ نابية، وسمجة، وخادشة للحياء، ومهينة، وقد يتحول الاعتداء اللفظي إلى اعتداء جسدي، في حال توفرت الفرصة لهذا النوع الشائن من الرجال، الذين لا يردعهم ناموس أو قانون، فلا يترددون في خطف النساء واغتصابهن، وفضلاً عن إدانتي الصريحة لكل تلك الأشكال؛ لأنها اعتداء معلن على المرأة، فهو يفضح أمرًا على غاية من الأهمية، ففي وقت رسم بعض الرجال حدودًا للنساء لا ينبغي تخطّيها، فقد أعفوا أنفسهم من أية حدود لهم، ولعليّ أظن أن هؤلاء هم أولئك، فكلما ضيّق الرجل على نسائه، فإنما ليبيح لنفسه النيل من نساء الآخرين.

ويقودني الحديث عن الحدود غير المرئية، إلى تجليات كثيرة لها أشد ضررًا في الحياة العامة، فقد وجدت المرأة نفسها تعرّف في إطار وظيفة بيولوجية وجنسية، قوامها الأمومة والمتعة، وهما وظيفتان نسبتا زورًا للمرأة تنفيذًا لرغبة الرجل، وليستا من الطبع، ولا ينبغي أن تكونا الركيزة الوحيدة لهوية المرأة، فإذا كانت قد غادرت البيت للتعليم والعمل، فذلك لأنها تتطلع إلى دور في بناء نفسها ومجتمعها، فتشارك الرجل في ذلك لأن المشاركة عماد الحياة الحديثة، غير أنه، وعلى الرغم من ذلك، فقد جرى الاتفاق على أن وظيفتها الأساسية هي الإنجاب والإمتاع، أي إدامة النسل وتوفير المتعة للرجل، فوجب عليها أن توفّق بين وظيفتها الأساسية التي قيل إنها خُلقت من أجلها، قصدت بذلك الولادة والمتعة، ووظيفتها الطارئة في العمل

ضمن مقتضيات الحياة ، الأمر الذي حمّلها أعباء إضافية فوق أعبائها ، وإذا فشلت في التوفيق بينهما ، فعليها أن تعود إلى وظيفتها الخالدة ، وهي المكوث بين أربعة جدران آلة للإنجاب والمتعة ، وقد ضيّق الرجل الخناق عليها لتصل إلى هذه النتيجة ، بل استغل ، بعضهم ، رغبتها في الخروج والعمل وتحقيق ذاتها ، فساومها على أجرها ، وخيّرها بين أن تجلس في البيت ، أو تذهب إلى العمل وتعطيه أجرها ؛ لأنه يسمح لها بذلك .

رسمت هذه الحال للمرأة صورة شاذة لا توافق المعايير الاجتماعية المعمول بها ، فينبغي أن تسارع المرأة للزواج ؛ لكي تبرهن على صلاحيتها لوظيفتي الإنجاب والمتعة ، وإذ يخالج بعض النساء الاستنكاف عن الامتثال لشروط ذلك بدواعي الحرية ، ورفع الحيف ، وربما الانصراف للعلم ، والشأن العام ، فسوف يقع نبذها ، فتمسي موضوع تندّر ، ومحط انتقاص ، من الرجال والنساء ، وينظر لها بعين تجمع بين الإشفاق والتشفّي ، وتوضع تحت الرقابة في حركاتها وسكناتها ، فعزوفها عن الزواج غايته تخريب حدود الأمومة والإمتاع ، وذلك تهديم لهويتها الأنثوية ، فلا يسمح لها في اختيارها الشكل الذي ترتضيه لحياتها الخاصة ، فهي جزء مكمّل لحياة الرجل بإدامة نسله ومتعته ، وليس لها الحق في استكمال هويتها . وإذ أكتب هذا ، فأذكر إلحاح أهلي عليّ للتعجيل في دخول مؤسسة الزواج ، وإنجاب طفل ، حتى لو كان من رجل لا أرغب فيه ؛ فبذلك أستكمل هويتي الأنثوية بحسب وجهة نظرهم . ونُمي إليّ قول أحد أقاربي : من الصحيح أنّها أصبحت أستاذة جامعية ، وكاتبة ، غير أنها خسرت أمومتها! مسفّها كل ما أنجزته ، في مقابل تخليّ عن الدور الذي رسمته لي ثقافة ورثت جملة من الأعراف ، وبها جرى تعريف المرأة . ولست داعية لعزوف النساء عن الزواج ، ولا الإحجام عن الإنجاب ، ولا الإعراض عن المتعة ، فكل تلك من مقومات الحياة الإنسانية ، لكنّ الادّعاء بأن المرأة خُلقت من أجل ذلك لا يستقيم مع السويّة الإنسانية ، ولا يتوافق مع الإنصاف والعدل ، ويجافي العقل ، فتلك وظائف جرى الترويج لها لمنفعة الرجل ، فكأن المرأة فضلة لا تتحقق هويتها إلا بإشباع رغبة الرجل ، فالمرأة كائن يحبّ الشراكة ، ويطلب المعاشرة ، ولكن ليس ينبغي أن تقترن هويتها بالتبعية التي تجعل منها موضوعًا للامتهان والإذلال .

ولقد تأتّى عن ذلك أمور كثيرة ، فبعد أن اختزلت المرأة في حدود الجسد المشتهى ، حوصرت في إطار مفهوم مبهم للشرف ، واقترنت طهارتها بغشاء البكارة ،

فقد شُدِّد الخناق عليها فشمل حياتها كلها في حال تفريطها بأي من هذه الأمور مهما كانت الأسباب ، حتى لو كانت عارضة وغير مقصودة ، فأخطاؤها لا تغتفر ، وهفواتها ليست موضوعًا للمسامحة ، بل حوصرت المرأة بأخطائها وأخطاء سواها ، فلا يسمح لها بالعودة إلى الوراء وتصحيح مسارها إن اقترفت هفوة ، ولا يحق لها محو هفواتها كائنًا ما كانت ، فطريقها يمضي باتجاه واحد ، ذهاب من دون إياب ، وتوبتها غير مقبولة ، وندامتها مرفوضة ، وإذا ما انحرف مسارها ، لأي سبب كان ، فهذا يعني نهاية محتّمة لها بالموت الفعلي ، أو الرمزي ، في مجتمعات ترزح تحت ثقل مفاهيم مبهمة عن النقاء والشرف ، في حين ظلّ الرجل في منأى عن ذلك ، فطرقه مفتوحة ، ومساراته سالكة في الذهاب والإياب ، له أن يعتدي ، ويغتصب ، ويتعهّر ، ويتعرض للنساء في الطرقات ، ويفتضّ بكارات العذارى ، وينتقل من فراش إلى فراش ، من غير تأنيب ، ولا تعنيف ، وربما يُكافأ بوصفه فحلاً فينال المديح في مجالس الرجال ، وعلاوة على كلّ ذلك ، فعلى المرأة غضّ الطرف عن تناقضات الرجل ، وأعماله المشينة ، فينبغي عليها الحفاظ على نفسها وبقاؤها مصانة ، كما يريدها قاصرًا تحت وصاية الأب والأخ والزوج وابن العم ، وهم جماعة ارتفع مقامها الاجتماعي بصون شرف تلك القاصر ، من جهة ، وملبية لرغبات الرجال الآخرين الذين يلهثون وراء شهواتهم ، فيريدون الانقضاض عليها ، والاستمتاع بها ، على وفق أهوائهم من جهة أخرى .

لست مبالغة فيما وصفت ، ولا متمحلة فيما ذكرت ، فتجارب بعض النساء اللواتي أعرفهنّ تقشعرّ لها الأبدان ، وتضطرب لها الأذهان ، ومع إقراري أن ذلك الوصف لا يشمل الرجال قاطبة في مجتمعاتنا ، بل ثلة منهم ، شقّت عصا الطاعة على القيم الإنسانية الحرة ، فما يثير ذهولي هو غفران المجتمع لأعمالهم ، أو في الأقل التغاضي عنها ، والتقليل من شأنها ، فالرجل حارس الفضيلة في مجتمعات ترتع نساؤها في الآثام ، وقد منح المشروعية لتطبيق قانونه في حماية ذلك المجتمع من فجور النساء ، فكأنّهن مصدر خطر لا ينضب مفعوله ، وعلى الرغم من أنني أبرئ غالبية الرجال من الرغبة في أذى النساء ، فإنني أتّهم غالبيتهم في التواطؤ على قبول أعمال تعارض العقل ، ولا تنسجم مع السوية البشرية ، إذ فيما يجد الرجل سندًا في أفعاله الخاطئة ، التي يقترفها عامدًا متعمدًا بدعاوى صون الشرف ، وحماية الحريم ، تُنزع عن المرأة حقوقها البسيطة ، ويقع تجريمها على أفعال مقصودة أو غير مقصودة بكثير من

المبالغة ، ومع أنني لا أروّج للخطأ ، ولا أقصد ، بأي حال من الأحوال ، إلى تسويغه ، فليس ذلك من واردي ، فأتمنى أن تتكفل الهيئات التشريعة والقضائية بمعالجة الأخطاء ، وتقدير الأضرار ، ومعاقبة الآثمين ، وعدم قبول معالجة الأفراد لها بأية ذريعة .

لقد ورثت مجتمعاتنا تركة ثقيلة من التحيزات الذكورية ضد النساء ، وأورثت تلك التركة نساء خانعات ، أو خائفات ، وكثير منهن فاقدات للثقة في أنفسهن ، وغير عارفات بمعايير المسؤولية المجتمعية ؛ لأنهن أُبعدن عنها ، وعزلن وراء حدود حالت من دون انخراطهن في إثراء تلك المسؤولية ، وقد آن الأوان ، في تقديري ، لمحو تلك الحدود الافتراضية ، والتخفيف من ثقافة الازدراء ، وتعديل نظرة الرجال للمرأة ، بما يوافق روح الحداثة التي هي في جوهرها ، تجاوز العلاقات التقليدية إلى علاقات حديثة ، وإبطال مفهوم التابع والمتبوع ، وإحلال قيم الشراكة والمسؤولية ، فذلك يحقق التوازن المنشود في مجتمعات تبحث لها عن مكان تحت ضوء الشمس ، ولعلّي أذهب إلى ما ينبغي علي الذهاب إليه ، فأقول إنّ كثيرًا من هفوات النساء وسقطاتهن مصدرها ثقافة اجتماعية موبوءة بالأعراف الخاطئة ، فلم تُخلق المرأة لاقتراف الخطأ ، ولم يخلق الرجل لتعديله ، بل جهّزتهما النواميس الاجتماعية بذلك ، فظهرت ثنائية المراقبة والعقاب ، وقد أولت تلك الأعراف مسؤولية الرقابة والمعاقبة للرجل ، فيما جعلت المرأة موضوعًا لهما ، إذ تُنسب أعمال البغاء ، والدعارة للنساء ، ويقع تجريد الرجال عنها ، فيما هم الطرف المنتفع منها ، فتلك ظاهرة اجتماعية تعبّر عن ميول دفينة للارتواء الجسدي خارج إطار العلاقات الزوجية ، ولكن ما أمرّ حال امرأة تبيع جسدها بمال! وما أردأ حال رجل يروي نهمه بدارهم معدودات! وقس ذلك على العلاقات الموازية ، التي تروي حاجة نفسية أو جسدية تعذّر إشباعها ، في إطار نمط مقنن من العلاقات الزوجية ، تقوم غالبًا على الإكراه وغياب إرادة الاختيار ، فتجد الأطراف بغيتها بعلاقات موازية ، وتلك ظواهر اجتماعية لا سبيل لوضع حلول لها ما دامت تعالج بوصفها آثامًا نسوية ، فتبرأ ساحة الرجال منها ، ولعل موضوع الشرف ، وما يترتب عليه من مراقبة وعقاب يندرج في هذا الإطار غير الراسخ من العلاقات الاجتماعية الشائهة ، فتقابل رغبة المرأة في اختيار الرجل المناسب لها شريكًا في الحياة بعقاب يبدأ بالنبذ ، وينتهي بالقتل ، فيما يُكافأ الرجل على الفعل نفسه .

ولا بد من الإشارة إلى أنّ التصدعات الاجتماعية والقيمية التي شهدتها

المجتمعات العربية ، وما وقع من أحداث جسام في العقود الأولى من الألفية الثالثة ، ومن ذلك الأزمات السياسية ، والاقتصادية ، والحروب الأهلية ، والفتن المذهبية ، والاستبداد الديني والعسكري والقبلي ، قد ألقى بظلاله على أحوال المرأة ، فعادت بها القهقرى إلى الوراء ، إلى ما قبل عقود من ذلك ، ففقدت ما حققته سابقًا من مكاسب نالتها عبر مسيرة كفاح طويلة من أجل حقوقها ، فقد ثبت أن معظم ما تحصّلته تلك المجتمعات من مفاهيم للحداثة ، والتمدّن ، لم يكن سوى قشور هشة انهارت سريعًا لتكشف عن الجاهلية الأولى التي ما زالت تعشش في العقول ، وتنبض بها القلوب ، ولعلّ المرأة تكون إحدى أبرز ضحايا هذه الأحداث ، فقد أعيدت إلى زمن وأد البنات ؛ بسبب النزوح والهجرة والتطهير العرقي والمذهبي ، وجرى إحياء مفاهيم سبي النساء بين الأطراف المتقاتلة ، ووقع بيعهن كسبايا في أسواق النخاسة ، إحياء لتقاليد القرون الوسطى في اقتسام غنائم الحروب ، ومارست الأنظمة السياسية عنفًا مفرطًا بحق نساء الجماعات المعارضة لها ، كان أقله الاغتصاب ، وفي المناطق التي نجت من أعمال العنف ضربت الحجب على النساء ، ووقع تشريع النقاب كأن المرأة عورة يمتنع أن ترى العالم إلا من وراء خمار ، وكلما تقدّم بِنَا الزمن بُعثت تقاليد الماضي البعيد ، كأنّ مجتمعاتنا تقاوم الحداثة بمزيد من قهر النساء ، وفي ذلك إعادة ، لا تخفى على ذي بصيرة ، في ترسيم الحدود التي توهمنا أن مجتمعاتنا قد تجاوزتها ، فإذا بها تُعيد بعث كثير من ذلك بدواعي الأصالة والحفاظ على الهوية .

ولست ألوذ بالمجاز ، بل أعبر عن الحقيقة ، حينما أقول بأنّ حواء عادت إلى سيرتها الأولى ، وتحملت وزر خطأ خروج آدم من الجنة ، كما رسّخت ذلك المرويات الدينية ، فأضحت الشماعة التي تُعلّق عليها الأخطاء التي اقترفها آدم . والحال هذه فإن (آدم ، الرجل) ، و(حواء ، المرأة) وجهان لعملة واحدة ، وصورة حواء هي انعكاس لصورة آدم ، وبقدر ما تبدو الصورة مشرقة ومضيئة بقدر ما يكون هو كذلك . وإلى ذلك فإن كل ما تعرضت له المرأة ، وتتعرض له اليوم ، ما هو إلا دليل على إخفاق الرجل ، باعتباره الممثل الرسمي للمجتمع الذكوري ، في الارتقاء في سلم الحضارة والمدنية ، وطالما هناك امرأة تتعرض للعنف والتمييز ، فهذا يعني أن الرجل لم يعثر على الطريق القويم في دنيا الحياة ، وقد ترك آثارًا قاتمة في تاريخ معوجّ ، كلما توهمت النساء أنّه يستقيم . ولكن ينبغي على المرأة أن تنخرط في شؤون الحياة ، ذلك أن الحرية لا تُمنح ، بل تنتزع بمزيد من المشاركة وتعديل الأخطاء .

أردت بهذه المقدمة أن أقدّم وصفًا للمرجعيات الحاضنة للقضايا التي جرى تمثيلها في السرد النسوي ، وهو المدوّنة المعتمدة في هذا الكتاب ، وقد قصدت قصدًا إلى اعتماد السرد موضوعًا للتحليل ؛ لأنّه تولى تمثيل أحوال المرأة على خير وجه ، وعبّر عن مجمل الأمور الخاصة بها ، ولكنني لم أتقيد بحدود التخييل السردي لأحوال المرأة بل تخطيت ذلك إلى مصادر التاريخ ، والأديان ، ومراجع الفكر النسوي ، والدراسات الثقافية ، لكن يصحّ القول بأنّ الغاية من الكتاب هي تقصّي خفايا السرد النسوي ، الذي قدّمته كاتبات نسويات وفق رؤى نسوية للعالم ، وإعادة تمثيلهن لأحوال الأنوثة في مجتمعات غارقة في تمركزها حول الذكورة ، وكيف ووجهت المركزية الذكورية بمركزية أنثوية مضادة في بعض الأحيان ، وتجاوزتها إلى ما بعد المركزية الأنثوية في أحيان أخرى . وقد ارتأيت أن يكون عنوان الكتاب «سيرة العنقاء» ولعل العنقاء هي أنا بشكل من الأشكال ، وهي كل امرأة تتطلع إلى تعديل موازين القيم والأعراف والقوانين والحقوق والمسؤوليات ، وصوغ هوية متكاملة للمرأة ، ففيه شيء من سيرتي ، وسيرة شبيهاتي من النساء اللواتي يرغبن في تحقيق شراكة متوازنة في مجتمعات مشغولة بقضايا تبعدها عما ينبغي أن تتجه إليه ، وقد أردت أن أقف فيه على أوضاع المرأة التي مازالت تتأرجح بين الثبات والتحوّل ، المرأة التي ما قرّ وضعها ، وما ثبتت على حال ، متكئة على رمز العنقاء بكل ما يحتويه من دلالة ، وكيف أن المرأة ، على الرغم من كل ما يحيط بها من ظروف صعبة ، كانت تنبعث من تحت الرماد ، لتعبّر عن ذاتها ، ولتبحث لنفسها عن موطئ قدم في مجتمع يهيمن عليه الذكور ؛ بيد أنها في كل مرة تنكسر فيها تعاود النهوض من جديد لتنبعث ، فقد فشلت كل السبل في دفن رغبة حواء في الحياة السوية ، فمن حواء اشتق مفهوم الحياة .

ولعله من الضروري أن أشير إلى منهجية البحث المتّبعة في هذا الكتاب ، وطبيعة تناولي لموضوعاته ، إذ يمكن تصنيف دراستي ضمن الدراسات الثقافية ، والتحليل الثقافي للظواهر في سبيل تفكيكها والكشف عن مخبوئها ، سعيًا إلى الوصول إلى حقيقتها ، ومن ثم التوصّل إلى بناء معرفة بديلة ، وتحقيق التغيير الاجتماعي ، عبر الاهتمام بتجارب النساء وأصواتهن في بناء معرفة بديلة تراجع المعرفة السائدة والمهيمنة ، التي كشفت النسويات عن مواضع غياب النساء فيها ، وإقصائهن ، وكتم أصواتهن ، وتغييب التجربة النسائية فيها وتجاهلها ؛ فالنسوية لم

تعد مجرد نزعة أو اتجاه في مجال الدراسات الأدبية والنقدية ، بل هي فكر وممارسة ، وحركة هادفة إلى إحداث تغيير اجتماعي أساسه الكشف عن أوجه الظلم ، والعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية بين الجنسين ، فالبحث النسوي «يتصدى للبنى الفكرية والاجتماعية والإيديولوجيات القائمة على قهر النساء ، وذلك عبر توثيق حيوات النساء وتجاربهن وهمومهن ، وإلقاء الضوء على الأنماط والتحيزات القائمة على أساس الجنس ، والكشف عن معارف النساء التي طال إغفالها . كما أن أهداف البحث النسوي تعزز تمكين وتحرير النساء وغيرهن من المجموعات المهمشة . . . في سبيل تشجيع التغيير الاجتماعي وتحقيق العدالة الاجتماعية للنساء»(١) وإلى ذلك فالبحث النسوي اليوم ينظر إليه بوصفه وسيلة لتمكين النساء ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، وبناء المعرفة البديلة عبر تجارب حياة النساء .

---

(١) هيسي ، شارلين ناجي ، و ليفي ، باتريشا لينا : مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقًا ، تر : هالة كمال ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠١٥ ، ص٢٧ .

الفصل الأول

عالم الحريم

- من التخوم إلى المتاهات-

١. حدود، وتخوم، ومتاهات

أمهّد لهذا الفصل بالإشارة إلى أن الحدود بين عالم المرأة، وعالم الرجل، قد حكمتني وأنا أنكبّ على دراسة هذا الموضوع، وبوصفي امرأة كنت أتساءل عمّا إذا كان متاحًا لي المضيّ في تقليب هذا الأمر إلى نهايته الممكنة، كما يتاح للرجل، إذ لم يقتصر الأمر على التنقيب في ثنايا المعاجم، والمدوّنات، فما ظفرت به منها كان يرتطم، في كثير من الأحيان، بما ينبغي عليّ قوله أو السكوت عليه، فمجرّد التفكير بالحذر، وهو ضرب من ضروب الخوف، فإنّ ذلك يجعل المرأة تقف وراء حدّ يجعلها تتدبّر كثيرًا من الحيل من أجل الإفصاح عن رأيها فيه؛ فالحدود ليست جملة الأوامر التي يجب على النساء التفكير دونها، فحسب، بل، هي أيضًا، خوف النساء من الجهر بالقول الذي يرينه صحيحًا. وبعبارة أخرى، فقد وجدتني أمتثل لحدود ثقافية ودينية واجتماعية كان معظمها مما ورثته عن عائلتي ومجتمعي، وأنا أطرق باب الحريم باعتباره مفهومًا لعالم ينتظم شؤون المرأة، فلا مفرّ من أن تلازمني حدود أعيها أو لا أعيها، تدفع بي للتريّث كلما سعيت للإقدام، والاعتراف بهذا ليس عيبًا يلزم طمره وراء جرأة زائفة، فما أكتب للتشهير بحال ثقافة الذكور، ولا أقصد البحث فيه لإبراء نفسي مما تعانيه الغالبية العظمى من النساء في المجتمعات العربية والإسلامية، غير أنّ الخوف من طرق موضوع الحدود، يغمر المرأة بالسؤال عن الموقع الذي ينبغي أن تكون فيه. هل هو الولاء لثقافة ما برحت تفترض نقصًا في «عقل النساء ودينهن»، ومن ثم رميهن في حاشية التاريخ، غير فاعلات في تكوينه وإثرائه، أو الخروج عليها برميها بالجهالة، والتحيّز، والتمييز بين الجنسين؟!

ولا أرغب في أن أصدح بالشكوى عمّا واجهته من صعاب؛ لأنني أفترض أنه ما من موضوع يطرق الأحوال الحقيقية لمجتمعاتنا إلا وتلازمه الصعاب، ويتضاعف الأمر حينما نطرق موضوع عالم المرأة، ونحاول الإطلال على مّا يدور فيه، وعليه فكانت إحدى متعي الفكرية تذليل الصعاب، والانتصار عليها، وجعلها موضوعًا لبحثي، وليست سدًّا يحول دونه؛ فالتفكير النقدي بالموضوع يخلق ألفة بينه وبين الباحث، فلا يخامره الاكتفاء بجواب جاهز، بل يسكنه تيار من الأسئلة التي تتدفق

عليه كلما أمعن في موضوعه ، وكان حالي حال من يريد اختزال الحدود الخاصة بالنساء إلى حدّ قابل للتعريف ، غير أنني وجدت الحدود حيثما التفت ، وأينما نظرت ، فما عدت أرى المرأة إلا وهي عالقة بين حدود لا نهاية لها ، وكوني امرأة فإنني أستشعرها في حياتي الخاصة والعامة ، حياتي الثقافية والمهنية ، بل إنّها تغمر أحلامي ، وتحيط بأحداثها المتناثرة ، فلن أخفي بأنّ أحلامي هي رؤى امرأة شرقية مقيدة بنواه وروادع ، وهي أحلام تنكبح كلما أردت إطلاقها ، فالحدود ، والحال هذه ، جزء من عالمي ، وعلمي ، وعملي ، وتفكيري ، وأحلامي .

صار من الضروري الاعتراف بأنني أكتب في منطقة مقسّمة بعدد وافر من الحدود ، وقد جرى تقسيمها إلى دوائر متداخلة لا تتيح لها التعرّف على نفسها ، فما أن أتوهّم بأنني حرّة في هذه الدائرة إلا وأجدني مستعبدة في تلك ، وحيث أتوهم قدرتي على الجهر بالرأي في هذه حتى ألوذ بالصمت في تلك . وبالإجمال ، فالدوائر المتداخلة لعالم المرأة ، وهو غير عالم الرجل الواضح المضلّع بزوايا حادة ، ونهايات قاسية ، انتهى بها إلى العيش في تخوم لا تعرف أين تبدأ وأين تنتهي ، فكأنّ المرأة تعيش في عالم ، وتعيش في خارج ذلك العالم ، ولكي تمارس حياتها يلزمها القفز على الحدود أو الانكفاء إلى الوراء . أصبح من المعهود أنها تحتجب لأمر لا تدركه ، وتنكشف لأمر لا تعرفه ، ويفسّر ذلك جانبًا من الغموض في سلوك المرأة ، والمداورة ، والانهماك بالتفاصيل ، فليس ذلك طبعًا من طباعها ، بل هو تدبّر متواصل للوجود في عالم لامكان لها فيه إلا بالبقاء وراء حدّ ، أو الاحتيال من أجل عبوره ، وكأنّ تاريخ النساء يدور في متاهة ، لا تفضي إلى نهاية واضحة قدر الضياع في ممرات متداخلة ينتهي بعضها إلى بعض . ربما يكون من الممتع أن تعيش المرأة في متاهة ؛ إذ لا غاية ولا هدف واضحين ، لأنّ الغايات والأهداف الواضحة هي من وضع الرجال ، وهي علامة مميزة لتاريخهم الطويل ، إذ تستجيب لمصالحهم ، وتعبر عن نظرتهم للعالم ، ومعظمها قام على افتراضات صار التشكيك فيها من مهام الفكر النقدي ، لأنّ النظر إلى الحياة باعتبارها متاهة يقترح علينا التخلّي عن الصرامة الظاهرة ، والقطع بالرأي المستقيم ، والتفكير بالاحتمالات بدل ادّعاء اليقين ، فننتهي بإحلال المرونة محلّ التأكيد ، وفي هذه الحال تتلاشى الحدود ، وتصبح ذكرى مزعجة ، إذ تتحقق هوية الإنسان حيثما يكون ، فلا يتقرر أمره بالمكان الذي يكون فيه بل في قدرته على العيش في الأمكنة كلها ، فلا يضفي المكان رفعة عليه أو ينزعها عنه بل هو الذي

يمنح المكان قيمته ، وأن تتلاشى حدود العالمين الواقعي والافتراضي ، يعني الشراكة في التفكير والأدوار ، وعدم الانشغال بالحواجز والموانع .

لا أنزع نحو يوتوبيا ، ولا يغزوني الخيال ، فحياتي الشخصية ، وعملي الأكاديمي ، جعلاني امرأة تتحسس أمر حياتها بعين تتبصّر به أكثر من أن تبصره ، غير أنني لن أحبس نفسي في ماض اقترح حدودًا لدوري ، وجعل من ذلك الاقتراح مسلّمة ، ثم ارتقى بها إلى مستوى العرف الاجتماعي أو الديني ، إذ تحدوني رغبة نقدية لزعزعة بعض تلك المسلمات ، والمشاركة في إبطال مفعولها ، والتجرّؤ على ما صار باليا منها ، وغير مفيد للرجل والمرأة على حدّ سواء ، فلا يستقيم أمر الحياة بالانقسام ، والانشطار ، والاحتماء وراء حدود تفاضلية أو انتقاصية ، حدود تضع تراتبًا لبني البشر ، فترفع من شأن هذا ، وتخفض من شأن ذاك ، فتلك تركة ثقيلة صار من الضروري إعادة النظر فيها لكي يستقيم أمر الحياة ، ولا يستقيم أمرها إلا بالشراكة التي تقوم على الاعتراف بالخصوصيات والأدوار ، فلكي نتساوى لا ينبغي أن نتماثل ، ولا يجوز أن يكون الاختلاف مثار خوف ، ومبعث ريبة ، بل مصدر تنوع وقوة ، وإنكارها الاختلاف ينتهي لا محالة إلى المطابقة ، وهو أمر وقف عليه طويلا شريكي عبدالله إبراهيم[1] ، ومن أجل أن تتوفر الظروف المناسبة لذلك صار من اللازم تعديل مفهوم الحدود ، وهذا يفضي بي إلى مناقشة تلك المسلّمات التي جاءت بها التواريخ والمعتقدات ، ووجدت لها مكانًا رحبًا في الأفكار والمتخيلات السردية .

أراني بحاجة إلى الوقوف على دلالة الألفاظ الخاصة بالحدود ، إذ يشير المعنى اللغوي لكلمة الحدّ إلى الفصل بين الشيئين ؛ لئلا يختلط أحدهما بالآخر ، وجمعه حدود بحسب لسان العرب ، وبهذا المعنى لا يوجد تفاضل بين الشيئين ، فالحد يقام بينهما لمنع اختلاطهما ، بدون أن يعني ذلك تمتع أي طرف بمزايا مخصوصة تميزه عن الآخر . أمّا في اصطلاح الشرع فالحد معناه عقوبة مقدرة وجبت على الجاني بدون تحديد جنسه ، سواء أكان رجلا أم امرأة . ويحسن بي الاستعانة بفاطمة المرنيسي التي

---

(١) إبراهيم ، عبد الله : المطابقة والاختلاف ، بحث في نقد المركزيات الثقافية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٤ .

عالجت جانبًا من موضوع الحدود في كتاب «نساء على أجنحة الحلم»[1] حينما ذهبت إلى الازدواج في دلالة الحدّ اعتمادًا على المعنيين السابقين بما ينتج دلالة جديدة مغايرة ، فبالإضافة إلى ضرب الحدود بين الرجال والنساء ، مع الانحياز الواضح لجانب الرجل ؛ إذ تتلاشى سمة المساواة بين الطرفين اللذين وضعت بينهما الحدود ، لتتحول الحدود إلى سجن يحيط بطرف (النساء) ، بينما يقبع الطرف الآخر (الرجال) خارج الحدود ، ليتحول بذلك الحد من فاصل بين شيئين إلى سور منيع يحيط بشيء ، ويمنع عنه ممارسة أبسط حقوقه ، محققًا بذلك المعنى الثاني بالاصطلاح الشرعي ، وتصبح الحدود عقوبة مقدرة على الجاني ، والجناة هنا النساء ، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحال : ما الجرم الذي اقترفته النساء حتى تقام عليهن الحدود؟!

ستأتي الإجابة لتوضح أن النساء لم يقترفن ذنبًا سوى كونهن نساء ، وأن الحدود ليست إلا وهمًا موجودًا في أذهان من يملكون السلطة ، وبما أن الرجال هم من يملك السلطة ، فقد أقاموا الحدود على النساء ، وأطلقوا عليهن تسمية الحريم ، ونتج عن ذلك حدود الحريم ، كما هو الحال في حدود البلدان التي تخضع لمن يملكون السلطة والقوة أيضًا . لكن هذه الحدود كانت معرضة للاختراق ، فالنساء لم يقبلن بهذه الحدود ، وكن يحاولن اختراقها بين حين وآخر بطرق مختلفة ، وكذلك الأمر بين البلدان ، فالحدود بين المسلمين والنصارى تتأرجح بحسب امتلاك القوة والسلطة ، وهناك دائمًا محاولة اختراق لهذه الحدود . وقديمًا بسط الروم والفرس حدودهما على مساحات شاسعة من الأرض ، ثم تراجعت هذه الحدود وتقلّصت مع الفتح العربي لكثير من البلاد ، وحلّت الإمبراطورية العثمانية مكانهما فارضة حدودها ، ثم اخترقت هذه الحدود من قبل القوة الغربية الصاعدة من جديد ، ليتغير شكل العالم ، وتتغير الحدود وفق لعبة القوي والضعيف . مع الإشارة إلى أنّه «لم تكن الحدود الجغرافية بين الدولة الإسلامية ، والدول المجاورة لها في يوم من الأيام ثابتة ، ولم يجر طوال القرون الوسطى في أي مكان من العالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة معترف بها بصورة كاملة ، والقول بحدود خاصة وشرعية فكرة تمخضت عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوربية في القرن السابع عشر ، وظلّ الشك يلازم تطبيقها النهائي إلى الآن . فلم يحدث أن

(١) المرنيسي ، فاطمة : نساء على أجنحة الحلم ، تر : فاطمة الزهراء أزرويل ، منشورات الفنك ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ١٩٩٨ .

أخذت دولة لها قوة حقيقية في القرون الوسطى أمر سيادة الدولة المتاخمة لها بعين الجد الكامل ، فعنصر القوة ، وليس الحق ، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول التي كانت تتنازع السلطات ضمن دار الإسلام فيما بينها أو مع الدول المتاخمة لها»[1] .

ولأن الضعيف تقع عليه أعباء الحدود الخانقة ، بينما يقبع القوي خارجها ، فقد كان السعي لاختراق الحدود دائمًا يأتي على شكل محاولة من الضعيف ، ليثور في وجه القوي علّه يغير الحدود . وفي المقابل كان القوي الذي وضع الحدود ، يستميت في الدفاع عنها وحمايتها ، والحفاظ عليها ؛ لأن انتهاكها يعني المساس بسلطته من جهة ، وبقاءها يصب في مصلحته من جهة أخرى . وهذا يفسّر لنا موقف الثقافة الذكورية من المرأة وقضاياها ، فأيّ خلخلة للحدود بين المرأة والرجل ، يهدّد السلطة الذكورية وهيمنتها ، ومصالحها ، وهو ما لا تقبله الثقافة الذكورية .

تجدر الإشارة إلى أنّ فاطمة المرنيسي عرّجت على مفهوم الحدود قبلي ، وعلى الرغم من أنّ كتابها «نساء على أجنحة الحلم» ليس سيرة ذاتية مؤكدة ، بل نسيج من أحداث مستعادة بالتخييل الذاتي ، يروى على لسان طفلة في السابعة من عمرها ، يُفترض أن تكون فاطمة ، فاسمها يحيل على اسم مؤلفة الكتاب ، ولعل الكتاب يكون أقرب إلى السيرة الروائية ، التي تعيد إنتاج السيرة الذاتية من منظور التخيل السردي ، وفيه وعي أنثوي تضعه المرنيسي الكاتبة على لسان الطفلة فاطمة . وأول ما تطالعنا به الطفلة حديثها عن الحدود التي وجدت نفسها فيها ، وضرورة تعلمها التمييز بين الحدود وعدم اختراقها حتى تعيش سعيدة . وقد شغلها الأمر كثيرا ، إذ أشارت إلى أن طفولتها كانت سعيدة ؛ لأنّ الحدود كانت واضحة[2] ، وبهذا المعنى فلن تلازم السعادةُ المرأة إن هي جهلت حدود عالمها ، فما أن تخترق المرأة تلك الحدود حتى تصاب بالشقاء ، فذلك ، إذن ، تحذير نسوي من أن تخطّي الحدود يترتّب عليه نوع من الشقاء النفسي أو الجسدي ، وحسب هذه النتيجة فإنّ المرأة ، في الماضي ، كانت سعيدة لأنّها تعرف الحدود التي لا يجب عليها اجتيازها ، ولكن ما حال المرأة

---

(١) إبراهيم ، عبد الله : المركزية الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ٢٠٠١ ص٣٨-٣٩ .

(٢) المرنيسي ، فاطمة : نساء على أجنحة الحلم ، ص١١ .

الحديثة التي فرض عليها دورها وطموحها اجتياز الحدود ، فهل ستغمرها سعادة الحرية ، أو أنّها ستقع ضحية الشقاء؟

لست أنفي القول بأنني أعدّ سيرة المرنيسي ، بشكل من الأشكال ، سيرة طفولتي ، وسيرة كل الطفلات اللواتي وجدن أنفسهن قابعات في عالم ، وهو عالم الحريم ، ففيه ولدن ، وراهقن ، وكبرن ، وفيه تزوجن ، وأنجبن ، وفيه شخن ، ومتن ، ودفنّ ، وكثيرات منهنّ لم يلتفتن إلى الحال المهينة التي كنّ عليها ، لغياب شرط أساسي من شروط الحياة ، وهو الوعي بالهويّة الفردية للمرأة ، ذلك أن مفهوم الهويّة الفردية كان غائبًا عن الرجال والنساء ، فكانوا يعيشون على البديهة الأولى من غير انشغال بأمر الوعي ، ولعلّ هذا ما قصدت إليه الطفلة فاطمة من شعورها بالمسرّة في ذلك العالم ، أما المرأة الواعية بهويتها الأنثوية ، (كما ظهر في شخصية الأم والعمة وشامة ، اللواتي تأثرن بأفكار التحرر التي هبت في تلك الفترة ، واطلعن على تجارب بعض الكاتبات النسويات) ، فما عادت تهبّ عليها نسائم البهجة إن هي طُمرتْ بين أربعة جدران ، بل أعاصير الامتعاض والابتئاس ، ومعلوم أنّ الحرية تبذر وعيًا ينتهي ، في الغالب ، إلى ظهور انشقاق بين الفرد وعالمه . غير أن ثمة خطرًا جسيمًا يرتسم في حياة المرأة الحديثة ، فقد يكون عالم الحريم انحسر من الواقع ، وما عاد له ذكر ، غير أنه استقام في الخيال مدعومًا بالأعراف والعادات ، وذلك هو الحريم غير المرئي الذي تكاد تكون حدوده أشد وضوحًا من الحريم الواقعي .

٢. الحريم والحدود

ترى ما العلاقة بين الحريم والحدود؟! بيّنا من قبل معنى الحدّ ، ولعل معنى الحريم يتقاطع في دلالته مع الحدود ، فالحريم : ما حُرِّم فلا يُنتهَك ، وكذلك الحدود فلا يجوز انتهاكها . والحريم قصبة الدار ، وحريم الدار : ما أُضيف إليها من حقوقها ومَرافِقها ، وما دَخَل في الدار مما يُغلَق عليه بابُها . وحريم البئر وغيرها ما حولها من مرافقها وحقوقها . ومن هنا نجد أن كلمة الحريم مرتبطة بالحدود بل تعنيها ، كما أنها مرتبطة بالأمكنة ، وإطلاقها على النساء مجازًا من قبيل نسبة الإنسان إلى المكان الذي ينتمي إليه ، فالحريم هو المكان الذي تقطنه النساء داخل الحدود التي خطّا الرجال .

يصبح الحديث عن الحريم ضرورة لكي نتعرف ماهية عالم عُزل عن العالم الخارجي ؛ فأمست له شروطه وقوانينه . وكما جرى ترسيم الحدود بين البلدان ،

ووضعت الخرائط لتبيان مواقعها ؛ فإن لعالم الحريم حدوده وخرائطه التي رسمت بعناية فائقة ، وهي تحاكي المعايير الأربعة التي سُنت لترسيم الحدود السياسية بين الدول : وأولها المعيار الاستراتيجي في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ، والثاني المعيار الإثنوغرافي الحضاري في فترة ما بين الحربين العالميتين ، والثالث المعيار الاقتصادي في الوقت الحاضر ، أما المعيار الرابع فهو القوة والقهر والاتفاقات غير المتكافئة . ويأتي ذلك منسجمًا مع سيطرة الثقافة الذكورية التي سنّت القوانين والتشريعات في غياب المرأة . وكما رسّمت الحدود السياسية ووضعت لها الخرائط ، كذلك رسّمت حدود الحريم بالطريقة ذاتها ووضعت لها خرائطها أيضًا . وهكذا تقاطعت حدود البلاد مع حدود الحريم في الأهمية والخطورة .

٣. حدود الحريم عند المرنيسي

سألوذ بفاطمة المرنيسي لبيان الطبيعة الهرمية للفكر الذكوري التي تقوم على مبدأ السلطة من جهة ، وامتلاك المال من جهة ثانية ، وجنس المالك من جهة ثالثة ، قد أثرت في رسم الحدود بين الناس من جهة ، وبين الرجال والنساء من جهة أخرى في مختلف مناحي الحياة ، في التنقل واللباس والطعام والشراب ، وغيرها . فالأغنياء والأقوياء يأتون في قمة الهرم ، ولذلك يتنقلون على البغال ، بينما يقبع الفقراء في المرتبة الأدنى ليتنقلوا على الحمير ، وأما النساء والأطفال فيرغمون على المشي[١] . وخلال فصل الربيع حينما كانت العائلة تخرج في نزهة إلى الضيعة ، فإن الكبار وذوي المكانة في العائلة يركبون السيارة ، بينما يحشر الأطفال والعمات والمطلقات والقريبات الأخريات في شاحنة تكترى للمناسبة[٢] . وهكذا نجد النساء في أسفل الهرم وفي المرتبة الدنيا ، وفق تقسيمات طبقية واجتماعية وجنسية ، مع الأطفال الذين يتسمون عادة بالجهل وعدم النضج ، وما إن ينضجوا حتى تتغير مراتبهم وفقًا لوضعهم الاقتصادي وجنسهم ، ما يعني أن المرأة محكوم عليها بالبقاء في أسفل الهرم منذ طفولتها وحتى موتها ، بينما من الممكن أن يحظى الطفل الذكر بفرصة لتتغير مرتبته ويصعد إلى أعلى الهرم .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٦٨ .

ويأخذ توزع أفراد العائلة على موائد الطعام شكلاً هرميًا تراتبيًا أيضًا ، ويخضع لحدود صارمة . إذ تتوزع العائلة على أربع موائد ، ومن الطبيعي وفق الثقافة الذكورية أن يتحلق الرجال حول المائدة الأولى . أما المائدة الثانية فمخصصة للنساء ذوات الامتياز ، والامتياز هنا مرتبط بالرجل الذي يضفي الشرعية على المرأة ويمنحها السلطة ، ما يعني أن سلطتها سلطة متبوع بتابع ولا تخولّها هذه السلطة الخروج من إطار الحريم ، ناهيك عن أنها سلطة مؤقتة ومرتبة مؤقتة فإذا حدث ومات الزوج أو حدث الطلاق فهذا يعني تراجع مرتبتها . بينما تفتقد النساء الأرامل أو المطلقات لهذا الامتياز لغياب الرجل ، ما يعني جلوسهن على مائدة الطعام الثالثة المخصصة لهن بصحبة الأطفال . والمائدة الرابعة مخصصة للخدم والمتأخرين دون اعتبار للسن أو الجنس أو المكانة[١] .

في كتابها «شهرزاد ترحل إلى الغرب»[٢] انتهت فاطمة المرنيسي إلى وضع حدود دقيقة لمفهوم الحريم ، فقد فرّقت بين مفهومي «الحريم الشرقي» ، و«الحريم الغربي» بناء على دور المرأة فيه «إن الحريم يحيل لدي على العائلة قبل كل شيء ، ولن يخطر ببالي قط أن أربطه بشيء مبهج ، خاصة وأن أصل الكلمة يعود إلى (الحرام) أي الممنوع . والحرام في كل الثقافات يحيل بشدة على العقاب إلى حد يجعلنا لا نربط البتة بينه وبين الفرحة . إنه يتموضع في الحدود الخطيرة حيث يتواجه القانون والرغبة الإنسانية . إن الحرام هو ما يمنعه القانون وعكسه هو الحلال أي ما هو مسموح به . إن المرح الغريب الذي تثيره لفظة الحريم في الغربيين يدعو إلى احتمال خلاف كبير بين نظرتهم إلى الحريم ونظرتنا إليه . من البديهي أن (الحريم) قد فقد طابعه الخطير حين انتقل إلى الغرب ، وإلا كيف أمكنهم أن يضحكوا كلما جرت هذه الكلمة على أفواههم؟ من الواضح أنهم لا يتصورون القيود التي يفرضها الحريم على الفرد رجلاً كان أو امرأة في ثقافتنا ، والضغوط التي يخضع لها فيه»[٣] .

إثر هذا التمهيد شرعت المرنيسي في بسط مفهوم الحريم عند الغربيين ، «يبدو أن

(١) المصدر السابق تفسه ، ص٨٥ .

(٢) المرنيسي ، فاطمة : العابرة المكسورة الجناح ، شهرزاد ترحل إلى الغرب ، تر : فاطمة الزهراء أزرويل ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ط١ ، ٢٠٠٢ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٢٣ .

حريم الغربيين مرتع للهو حيث ينجح الرجال في تحقيق معجزة مستحيلة في الشرق: أي أن يتمتعوا في اطمئنان بحشود النساء الخياليات الذي يحلمون به، دون خوف من ردود فعلهن، على عكس حريم الشرق الواقعي الذي يتوجس فيه الرجال من كيد النساء. إن النساء في حريم الغربيين حسب ابتساماتهم لا يحاولن الانتقام بفعل الاعتداء عليهن، وتسخيرهن وتحويلهن إلى وضع السبايا المهين. أما في حريم الشرق، سواء منه التاريخي أو المتخيل، فإن الرجال يترقبون مقاومة شرسة من طرف النساء اللائي تم استبعادهن، وبالتالي فإن الابتسامة نادرًا ما تراود ملامح رجل شرقي يتحدث عن الحريم، قد يتخيله شركًا خطيرًا»[١].

نستنتج من هذا أن ابتسامة الغربيين مصدرها ظنهم أن الحريم مرتبط «بالجنس والإباحية» فيما هو عند الشرقيين مرتبط بالحذر والتوجس من النساء. ولتوضيح هذا الأمر مضت المرنيسي تقول: «إن الغربيين لا يختزنون في أذهانهم إلا أشكال حريم تكونت انطلاقًا من الصور التي نسجها فنانونهم»[٢]. فيما هو عند الشرقيين يختزن «قصورًا واقعية ذات أسوار شاهقة، مشيدة بأحجار صلبة حقيقية، من طرف رجال أقوياء جدًا كالخلفاء والسلاطين والتجار»[٣]. وبعبارة أخرى، فإن المفهوم الشرقي للحريم يحيل على «واقع تاريخي»، أما المفهوم الغربي للحريم «فيستمد قوته من الصور التي خلّفها الرسامون الذين كانوا يستمتعون بخلق نساء «سجينات»، ناسجين بذلك رباطًا لا مرئيًا بين المتعة والاستعباد، شأنه في ذلك شأن الأوهام التي تكمن وراءه. لوحات مرسومة أو صور في أفلام، ذلك هو مرتع الحريم الغربي»[٤]. وبعبارة أخرى، فإن الحريم الغربي هو «جنة لممارسة اللهو، تعج بمخلوقات عارية وهشة وسعيدة بأسرها سعادة كاملة»[٥]. أما الحريم الشرقي فبعيد عن الشهوانية والعري والنساء فيه «بالغات النشاط ومرتديات ثيابهن لكي لا نقول مغلفات بها، يرتدين قمصانًا ثقيلة، وغالبًا ما يمتطين خيولاً سريعة ويتسلحن بأقواس وسهام في تلك المنمنمات التي

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٧.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٧.

(٥) المرجع نفسه، ص٢٧.

تصور نساء يستحيل ضبطهن أو التحكم فيهن . وانطلاقًا من المنمنمات والحكايات والقصص والملاحم ، نتبين بأن الرجال لا يشعرون بالاطمئنان في الحريم ، سواء كان واقعيًا أم خياليًا ، إنهم يبدون بعيدين عن الأبطال الحاكمين الواثقين من أنفسهم كما يوحي بذلك الفنانون الغربيون في أعمالهم . لقد ألغى هؤلاء البعد المأساوي للحريم حيث من المقدر على الرجال أن يقعوا لا محالة في الشرك الذي تنصبه لهن(لهم) النساء اللائي استعبدن من طرفهم»[١] .

واضح أن الغربيين جعلوا من الحريم دور متعة ، ومن النساء مخلوقات فاتنة للاستمتاع ، وهذا المفهوم يتعارض مع المفهوم الشرقي للحريم حيث الحصانة والانحجاب والوقار ، وفي الوقت الذي تظهر النساء موضوعًا للذة والمتعة في الحريم الغربي ؛ يظهرن ذوات سلطة وذكاء ودهاء فلا يمنحن أجسادهن إلا برغبة وقرار . فالحريم الشرقي مكان خاضع للرقابة «يعج بالبشر ، حيث لا أحد يفلت من نظرة الآخر ، إلى درجة أن الأزواج لا يجدون إلا بصعوبة مكانًا يتبادلون فيه المداعبات ، وحيث الزوجات يعانين على الدوام من الحرمان مع زوج من المفروض عليهن اقتسامه مع جمهرة من «الزميلات» محرومات مثلهن ، ومن هنا يكون من غير الواقعي إطلاقًا تصوير الحريم كمكان تزينه سعادة ما»[٢] .

٤. ماهية الحريم، ونشأته، وأشكاله

تتحدد ماهية الحريم في «نساء على أجنحة الحلم» من منظورات متعددة لينتج عنها مجموعة من المفاهيم المتعارضة والمتناقضة ، ولا سيما حينما تنقسم النساء إلى فريقين : الأول الفريق التقليدي المناصر للحريم ، والثاني الفريق العصري الرافض للحريم . وتدور معارك طاحنة بين الفريقين في محاولة لتأكيد وجهة نظر كل منهما . تنتمي الجدة اللّا مهاني وأم شامة اللّا راضية إلى المعسكر المناصر للحريم ، أما أم الراوية ، والعمة حبيبة وشامة فتنتمين إلى المعسكر المعارض ، مع الإشارة إلى أن العمة حبيبة لم يكن لها أن تعلن عن موقفها بشكل صريح ؛ لأنّها مطلقة ، ووضع

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٣١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٣٣-٣٤ .

المطلقة في عالم الحريم هش ، وليس لها سلطة تخولها التعبير عن رأيها وموقفها[1] ، فهي لا تملك بيتًا أو رجلاً يمنحها السلطة والشرعية ، ولذلك فهي بمثابة لاجئة وعليها أن تؤدي ثمن إيوائها بالصمت . وعبر آراء كل فريق وحججه تتكشف صورة عالم الحريم ، ليغدو أكثر وضوحًا بأشكاله ، وقيمه ، وحدوده ، وملابسات نشوئه بحسب كل فريق .

ترى اللّا مهاني التي تنتمي إلى الفريق المؤيد أن الحريم شيء جيد ، وأن المجتمع ما كان ليتقدم ، أو ينجز عملاً لو لم يفصل بين النساء والرجال . ولو كانت للنساء حرية التجول في الأزقة لتوقف الرجال عن عملهم ؛ لأن اللهو سيستحوذ على تفكيرهم ، وبذلك يتوقف إنتاج الغذاء في المجتمع ، وإذا ما رغبت النساء في تجنب المجاعة ، فعليهن أن يلزمن مكانهن أي البيت[2] . وبذلك يصبح بقاء المرأة في حريم ضرورة من أجل البقاء على قيد الحياة ، بحسب الفريق المؤيد . وهنا تنبري أم الراوية للرد على اللّا مهاني ، ممثلة الفريق المعارض ، لتفنّد وجهة نظر الجدة وخطأها ، مستشهدة بالفرنسيين الذين لا يأسرون نساءهم وراء الأسوار ، ووضع النساء الفرنسيات اللواتي يتجولن في الأزقة ، والكل يمرح ويلهو ، ومع ذلك ينجزون الأعمال المنوطة بهم ، بل إن مردوديتهم أفضل وقد أهّلتهم لتجهيز جيش قوي بعثوا به لإطلاق النار على المغاربة في مدينتهم . ثم تتولى شامة مهمة التعريف بنظريتها عن أصل الحريم . وأمام هذا الهجوم الكاسح من الفريق المعارض على المؤيد ، وإحساس الأخير بانهزامه أمام الحجج القوية في مقابل حججه الواهنة ، يحتدم الصراع وتصرخ اللّا مهاني وأم شامة معًا ، لتعلنا عن وجود مؤامرة ضد الأسلاف[3] .

تقوم نظرية شامة حول نشوء الحريم على ثلاث ركائز أساسية هي : الصراع ، والسلطة ، والقوة . فقد تعب الرجال من الصراع ، وسيل الدماء والقتال المستمر ، وتوصلوا إلى ضرورة تعيين ملك لتنظيم الأمور ، وممارسة السلطة وإصدار الأوامر ، وإجبار الآخرين على الطاعة . وأمّا الكيفية التي سيعين بها الملك فتتلخص في ضرورة امتلاكه شيئًا ليس في حوزة الآخرين ، وبعد التفكير توصلوا إلى تنظيم

---

(١) المرنيسي : نساء على أجنحة الحلم ، ص٤٨-٤٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٥٠ .

مطاردة للنساء ، وسيغدو ملكًا من يحصل على أكبر عدد منهن . وكان لا بد من بناء دور ذات بوابات وأقفال لأسر النساء بداخلها . ونظّمت مسابقة على المستوى العالمي لهذا الهدف ، انتصر فيها البيزنطيون الذين اتسموا بالشراسة ، وغزا إمبراطورهم العالم ، وأسر عددًا كبيرًا من النساء جمعهن في حريم لكي يثبت بأنه القائد ، وانصاع له الشرق والغرب ، وبعد قرون وبحكم إقامة البيزنطيين قريبًا من العرب ، فقد تعلموا منهم فتح البلدان ومطاردة النساء ، وحققوا تقدمًا سريعًا ما جعل فكرة غزو الإمبراطورية البيزنطية يراودهم ، وحدث ذلك على يد الخليفة هارون الرشيد الذي غزا العالم ، وبعد أن جمع ألف جارية في حريمه ، شيّد قصرًا فخمًا في بغداد لمحاصرتهن فيه ، وهكذا لم يكن أحد يشك في أنّه الخليفة .

وأصبح العرب ملوك الدنيا ، وسبوا أعدادًا هائلة من النساء ، ولكنهم غفلوا عن النصارى أصحاب الحيلة الذين استغلوا انهماكهم في محاصرة النساء وراء الأبواب ، وقرّروا تغيير قواعد اللعبة ، وأن الأمر لم يعد يتعلق بأسر النساء لتحديد القائد ، وإنما الأقوى سيكون من يمتلك الآلات والأسلحة المتطورة ، وقرروا العمل في السر حتى يفاجؤوا العرب الغارقين في سباتهم معتقدين أنّهم يعرفون كل شيء عن قواعد اللعبة . وبالفعل تغيرت قواعد اللعبة ، وحينما استيقظ العرب من سباتهم ، كانت عظام هارون الرشيد قد غدت غبارًا حملته الأمطار إلى نهر دجلة . وتشير شامة إلى أن القائد الذي يحكم اليوم منطقتهم هو قائد فرنسي يحمل لقب رئيس الجمهورية الفرنسية ، ويملك قصرًا فخمًا في باريس ، وله زوجة واحدة ولا تراوده فكرة الحريم ، وزوجته تقضي وقتها في التجول عبر الأزقة بتنورتها القصيرة وقميصها المفتوح ، والكل يرى عجيزتها ونهديها ، ولكن لا أحد يشك في أن رئيس الجمهورية الفرنسية هو أقوى رجل في البلاد . وفي الوقت الذي لم تعد تقدّر فيه سلطة الرجال بعدد النساء الأسيرات ، فإن العرب يعيدون العجلة إلى الخلف ، ويوقفون عقارب الساعة عند زمن هارون الرشيد ، ويصرّون على بقاء الحريم[١] .

لا ترضي الرواية التي تقدّمها شامة عن نشوء الحريم الفريق المؤيد للحريم ، وهذا ما يجعل والدتها اللّا راضية تطلب من الله السماح والغفران لابنتها التي تقترف إثمًا بحق الخلفاء ، وتقدّم خبرًا تنقض فيها خبر ابنتها عن الخلفاء ونشوء الحريم ، وأنه

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص ٥٠-٥١-٥٢-٥٣ .

اختراع رائع يقدم فيه كل الرجال المحترمين الغذاء والمأوى لجميع قريباتهن ؛ حتى لا يجابهن الأخطار ، وانعدام الأمن في الخارج ، جاعلة سعادة المرأة في حصولها على المأوى ، والطعام ، والشراب ، واللباس ، والمجوهرات[1] .

وبعيدًا عن مناقشة صحة تلك الروايات التي قدّمها التمثيل السردي أو خطئها ؛ فإنّ المهم هو دلالتها في توضيح الصراع القائم بين الفريقين ، وتحديدها للإطار العام لنشوء الحريم وأنّه أمر مرتبط بالعلاقة بين الرجال والنساء ، والبيوت والأسوار . فالحريم بهذا المعنى يعني وجود النساء داخل البيوت والأسوار ، بينما يقبع الرجال خارجها . لكن هذه النظرية لن تصمد طويلاً إذ سنجد أن هناك حريمًا خارج البيوت والأسوار أيضًا . ولعله الحريم السائد اليوم بيننا ، فصحيح أن المرأة خرجت من البيت ، ولم تعد داخل الأسوار ، وذهبت إلى المدرسة والعمل ، ولكن كثيرًا من النساء مازلن يعشن في الحريم . فهناك حريم مرئي ، يتمثل في البيوت والأسوار ، وهناك حريم لا مرئي يعشش في العقول والأفكار . وهذا ماتشير إليه الجدة الياسمين بقولها : «إذا تعلمنا الموانع نحمل الحريم في ذاتنا ، إنه الحريم اللا مرئي الموجود في رؤوسنا»[2] .

يختلف شكل الحريم من مكان إلى آخر ، فحريم المدينة لا يشبه حريم الضيعة إلى درجة يخيّل للمرء فيها أنه لا يوجد حريم في الضيعة المفتوحة بلا حدود ، بينما تحيط الأسوار والحدود بحريم المدينة . وفي الضيعة تمتطي النساء الخيول ، ويسبحن في النهر ويتجولن في الأزقة ؛ في الوقت الذي لا يسمح للنساء في حريم المدينة مغادرة البوابة بدون إذن من جهات متعددة ، وإلى أماكن محددة . ومع اعتياد الطفلة ، الراوية على حريم المدينة والحدود التي لا يجوز تجاوزها ، تعاني من عدم القدرة على النوم في الضيعة ، لغياب الحدود الواضحة[3] . وهذا يفسر لنا دفاع الكثير من النساء عن الحريم بعد أن اعتدن عليه ، فأصبحن غير قادرات على مغادرته ، ويفسر استمرار الثقافة الذكورية التي تحكم المجتمع ، وتنتجها النساء في غالب الأحيان ، وتدافع عنها بعد أن تغلغلت في لا وعيهن . ولكن هذا الأمر لا يمنع من وجود نساء لديهن وعي مغاير ، ويدركن حقيقة الحريم ، فالياسمين تدرك أن الحريم لا يحتاج لحدود مرئية حتى

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٣-٥٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٧١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٣ ، ٤٧ .

يكتسب صفته ، لأنه محكوم بفكرة الملكية الخاصة ، وبهذا المعنى ليست الحيطان ضرورية . ذلك هو الحريم اللا مرئي الذي يسنّ قوانين لا مرئية أيضًا ، كوضع قوانين تجرد النساء من حقوقهن ، فالمرأة التي تعمل مثل الرجل طوال النهار لكنها لا تحصل على الأجر ، تخضع لأحد القوانين اللا مرئية ، وتحاصر في حريم حتى وإن كانت لا ترى أسواره[1] .

حينما قارنت بين حالي طفلة وحال المرنيسي طفلة وجدت أنني ، على الضد من فاطمة في كتاب «نساء على أجنحة الحلم» أنتمي إلى مجتمع ريفي مفتوح يلعب فيها الصبيان مع البنات ، ويدرسون سوية في صفوف مختلطة ، ويجلس فيها الرجال مع النساء ، ويعملون معًا في الحقول ، ولا حجب ولا أسوار تفصل بينهم ، وحينما دخلت الجامعة ، وانتقلت إلى المدينة ، صدمت بزميلاتي اللواتي كن لا يعرفن أبناء عمومتهن أو خؤولتهن ، وظننت أنني أنتمي إلى بيئة مفتوحة لا وجود للحدود فيها ، على عكس المدينة التي تُحاصر النساء فيها داخل الأسوار ، وتُضرب الحدود بين الأفراد في الأسرة والمدرسة والعمل . بيد أنني ومع تنامي الوعي لدي ، أدركت أن حدود الريف والقرية أشد صرامة من حدود المدينة ، لأن الأخيرة مرئية ، بينما حدودنا في الأرياف كانت غير مرئية ، وكان علينا عدم تخطيها في الوقت نفسه .

وينطبق الكلام السابق على اختلاف شكل الحريم في المكان والزمان ، فالحريم في المغرب ليس هو حريم أندونيسيا ، وحريم هارون الرشيد في القرن التاسع مختلف عن حريم اليوم . فقد كانت جواريه شابات يمتلكن ثقافة عالية في التاريخ والجغرافية ، والأنساب والفقه ، وخطط الحروب ، حتى يجلبن له السعادة عن طريق المعرفة ، أما حريم اليوم فيعج بالنساء الأمّيّات . إن هذا الكلام يثير إشكالية في غاية الأهمية إذ يبين لنا أن الحريم ليس مرتبطًا بالعلم والمعرفة ، أو بالجهل والأمّيّة ، بل يرتبط بشكل أساسي في فرض شروط حياة محددة من طرف أول على طرف ثان ، ويقبل بها الطرف الثاني لأسباب عديدة ، قد تكون سياسية ، أو اجتماعية ، أو اقتصادية ، أو دينية ، أو غير ذلك . وعادة يمتلك الطرف الأول ، الذي يملي شروطه على الطرف الثاني ، السلطة والقوة والهيمنة بحيث يكون متبوعًا ، والآخر تابعًا له . وبهذا المعنى

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٧١-٧٢ .

يمكننا أن نقرر أن الحريم ليس مرتبطًا بالنساء فحسب ، بل يرتبط بالرجال أيضًا ، وبالإنسان عمومًا في كل زمان ومكان . وهنا يمكننا الحديث عن العبيد ، والفقراء ، والمهمشين ، والمنفيين والمُهجّرين ، والمقموعين ، واللقطاء والمساكين ، وغيرهم . فهؤلاء جميعًا حريم لأنهم لا يعيشون حياة حرة ، ولا يحصلون على حقوقهم ، وإنّما يحاصرون في حدود فرضها عليهم الآخرون للأسباب التي ذكرناها سابقًا ، ويمتثلون لشروط حياة لم يختاروها وغير راضين عنها . وبذلك تتسع دلالة الحريم من الخاص إلى العام لتشمل الجميع .

وإذا مضينا في فرضيتنا فإنّ هذا الأمر يصدق على أحوال الأمم والشعوب والبلدان . فالشعوب التي تعيش في ظل حكومات استبدادية قمعية هي حريم محاطة بأسوار بلدانها وحدودها . والدول الضعيفة التي تمتثل لسياسات الدول القوية التي تفرض عليها ما تريد هي حريم . والدول التي تتبع اقتصاديًا لدول أخرى تعيش في حريم أيضًا ، وغير ذلك كثير . ومن هذا المنظور يمكننا تصور الحال الذي أدى إلى نشوء الحريم ، الذي يقوم في فرضيته على مبدأ أساسه اعتقاد الطرف الأول المهيمِن ، أو المستعمِر بتمكينه وقدرته التي يمتلكها ، في مقابل قصور الطرف الثاني المهيمَن عليه أو المستعمَر ، ما يلزم بسط وصاية الطرف الأول وحمايته عليه . ولعل معظم الحروب التي نشأت عبر التاريخ كانت تخضع لهذا المنظور ، فالغازي ، أو الفاتح ، أو المستعمر يعتقد أنه يمتلك القوة والمعرفة والحقيقة ، وأنه بفرض وصايته على الآخر يقوم بعمل نبيل ؛ لأن هذا الأخير بحاجة إليه ليخرجه من الظلمات إلى النور . وكذا الأمر في الحاكم المستبد الذي يفرض وصايته على شعبه ، والأب الذي يفرض وصايته على أبنائه ، ويمكن لنا أن نقيس على ذلك ما نشاء لنجد أن العالم اليوم ما يزال غارقًا في الحريم السياسي ، والاجتماعي ، والاقتصادي ، والديني ، والقبلي والعائلي ، والجنسي .

٥. الحريم والتحرر

إن وجود الحريم بأشكاله المختلفة ، ورسوخه ، قديمًا وحديثًا ، بدلالتيه الخاصة والعامة ، لا ينفي وجود محاولات كثيرة للتحرر من شروطه ، وتحطيم أسواره ، وتجاوز قوانينه ، سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، ونجاح تلك المحاولات وتحقيقها تقدمًا أجبر ، ويجبر الأطراف المهيمنة على تعديل قوانينها بحسب المرحلة التاريخية وشروطها . وهذا ما أدى إلى تغير أشكال الحريم وتجلياته ، وارتدائه للبوسات

مختلفة . مع الإشارة إلى أن محاولات التحرر تلك ، كانت تجابه بمعوقات داخلية وخارجية . وتتمثل المعوقات الداخلية في وجود بعض الأشخاص الذين ينتمون إلى عالم الحريم ويدافعون عنه بعد أن خضعوا له بشكل تام ، وصاروا ينتجونه وفق نسق تكراري بعيد عن التفكير الواعي ، ليدخل هذا النسق في إطار اللا مفكر فيه كغيره من الأنساق الأخرى . وأما المعوّقات الخارجية فمن الطبيعي أن تتمثل في القمع الذي يمارسه الطرف المهيمن ، واستماتته في الدفاع عن عالم الحريم الذي يحفظ له بقاء السلطة والهيمنة ، وأي انزياح في الحدود التي رسمها يعني تهديدًا لسلطته ، ويصل الأمر إلى اعتباره القضية قضية بقاء ، موت أو حياة . ولذلك نرى شراسة هذا الطرف في مقاومته لحركات التحرر .

تبدأ محاولات التحرر في «نساء على أجنحة الحلم» من خلال أفعال بسيطة في شكلها ، ولكنها بالغة الدلالة في تعبيرها عن رفض عالم الحريم ، والتمرد على قوانينه والخروج عليها . ويمثل الحلم أول تلك المحاولات ، ولعل العنوان الذي اختارته المرنيسي لعملها واضح الدلالة على ذلك ، فالنساء المحتجزات في الحريم يلجأن إلى الحلم ؛ ليحلّقن بعيدًا خارجه في محاولة لتحقيق ما يرغبن به ، ولا يستطعن فعله داخله . فالأم التي ترفض عالم الحريم تحلم بشكل دائم بالعيش منفردة مع زوجها وأولادها بعيدًا عن الحياة الجماعية التي تفتقد للخصوصية والاستقلالية . كما تحلم بالتجول في الصباح الباكر في الأزقة الخالية ؛ لترى الضوء بأطيافه الملونة . ولأن ذلك غير متحقق في عالم الحريم ؛ فإن العمة حبيبة كانت تلجأ للحكي للتعبير عن حلم التجول في الأزقة من خلال سردها لحكاية «المرأة ذات الأجنحة» ، جاعلة للمرأة أجنحة تمكنها من الطيران من الدار حين ترغب في ذلك . وتتماهى النساء القابعات في الحريم مع تلك الحكاية ويسقطن أنفسهن على المرأة ذات الأجنحة و«يشرعن في الرقص فاتحات أذرعهن كما لو كن سيطرن»[1] . كما يتماهين مع حكايتها عن الطيور ، لأنها «ليست حكاية عن الطيور ، بل إنها حكايتنا نحن كذلك ، إنها تتحدث عنا أنا وأنت . أن تعيش يعني أن تتحرك وتبحث عن أمكنة تلائمك ، تجوب الأرض بحثًا عن جزر تفتح لك ذراعيها»[2] .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٢٢ .

وفي مقابل عالم الحريم المغلق المحاط بالأسوار، تخلق العمة عبر السرد عالمًا موازيًا افتراضيًا، تجعل الأطفال والنساء يبحرن من خلاله إلى أقصى حدود الأرض؛ ليتنقلوا بين البلدان على ظهر سفينة تنقلهم من عدن إلى المالديف، أو تحملهم إلى جزيرة خرافية، حيث الطيور تتكلم كالإنسان، يجتازون السند والهند تاركين وراءهم دار الإسلام، ليعيشوا مخاطر المغامرة، يلتقون بالنصارى واليهود، ويعرضون عليهم مشاركتهم في الطعام، ويتبادلون النظرات في مراقبة صلاة كل طرف منهم، ويصلون إلى أماكن بعيدة يقطنها الوثنيون الذين يعبدون الشمس والنار، متعاطفين مع هؤلاء جميعا من خلال وصف العمة لهم[١]. إنّ العمة حبيبة القابعة في حريم يحرمها من أبسط حقوقها في التعبير عن رأيها؛ لأنّها مطلّقة تفتقد للحماية، وتعامل بوصفها لاجئة عليها التزام الصمت تجاه من يؤويها، تؤمن بالحلم الذي يخلق عوالم سحرية، وبإمكانه إزالة الحدود وتغيير حياة الإنسان، بل تغيير العالم أيضًا، وتعبر عن وعيها بأن «التحرر يبدأ حين ترقص الصور في ذهنك الصغير وتسرعين في ترجمتها إلى كلمات، والكلمات لا تكلف شيئًا!»[٢]. وتؤمن كذلك بالأجنحة الخفية زاعمة أنّ «في مقدور الكل التوفر على أجنحة، والمسألة مسألة تركيز فقط. إن الأجنحة المعنية ليست ظاهرة كأجنحة الطيور، ولكنها تؤدي دورها على أحسن ما يرام... أوضحت لي بأن هناك شرطين ضروريين للتوفر على أجنحة: «أولهما أن تحسي نفسك محاصرة في دائرة، وثانيهما أن تؤمني بأنك قادرة على فك حصارها»»[٣].

ينهض الحلم إلى جانب التخييل السردي عبر الحكايات التي ترويها العمة بمهمة التحرير والتغيير الرمزية، لتعبّر النساء بذلك عن رفضهن لعالم الحريم وشروطه وقوانينه. وتدرك العمة «أن الحلم وحده مجرد من قدرة التحقق لا يغير العالم ولا يخترق الأسوار، لكنه يساعد الإنسان على الاحتفاظ بكرامته. الكرامة هي أن تحلم حلمًا قويًا يمنحك رؤية وعالمًا يكون لك فيه مكان، وحيث تغير مشاركتك مهما كانت محدوديتها شيئًا ما»[٤]. فالحلم رهن بالأشخاص الذين لا يمتلكون السلطة، وهو

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٢١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٧.

يجعلهم يحلمون بخلق عوالم يحصلون فيها على ما يفتقدونه في الواقع ، والمهم في الأمر أن لا يبقوا محلقين في الأحلام منفصلين عن واقعهم ، بل ضرورة ترجمة الأحلام إلى أفعال تحدث تغييرًا ما ، منطلقين في ذلك من إيمانهم بأنفسهم وعدم احتقارها ، والقدرة على فعل شيء ما يغيّر وجه الأرض . وتؤكد العمة على أهمية الأحلام وأنه «لا يكفي أن ترفضي ساحة هذا الحريم ، بل من اللازم أن تتصوري المروج التي ستضعينها مكانها»[1] . وهذا يعني أنه لا يجوز الوقوف عند الحلم ومرحلة الرفض للواقع ، بل يتطلب الأمر تصور واقع آخر يحلّ مكان الواقع المراد تغييره . وتنبع أهمية الحلم من ذلك تحديدًا أي كونه خطوة نحو التحرر والتغيير .

أما الذين امتلكوا السلطة ، فإنهم يفتقدون للأحلام بعد أن وقر في لا وعيهم أن سلطتهم أبدية ، ولا ينازعهم عليها أحد ، وبدلاً من أن يحلموا ليطوّروا ، ويغيّروا من سياساتهم ، وفق ما تقتضيه المتغيرات والمستجدات الطارئة ، التي تحتاج إلى وعي جديد ، وتتطلب شروطًا جديدة تؤدي إلى تغيير بعض القوانين وسن قوانين جديدة ؛ فإنهم يلجؤون إلى مراقبة أحلام الذين يفتقدون السلطة ، ومحاسبتهم عليها ، ويبالغون في تضييق الخناق عليهم ، معتقدين بذلك أنّهم يحكمون السيطرة والهيمنة ، ولكنهم لا يدركون أن ذلك يسرع في عملية التغيير ، لتغدو أحلام المُهيّمَن عليهم مشروعة ، وتبدأ مسيرها نحو التحقق . مع التأكيد على أن التحرر يبدأ من الذات ، من الداخل ، ولا يحدث التغيير والتحرر بفعل عوامل خارجية .

ويمثل الاحتيال شكلاً من أشكال خرق القوانين التي فرضها القوي على الضعيف ، في محاولة للتحرر منها ، والخروج عليها ، حينما يعجز عن المواجهة . ومن ذلك تحايل النساء وحصولهن على مفتاح الدولاب الموجود في غرفة الرجال ، وبداخله المذياع (الراديو) والاستماع إلى إذاعة القاهرة لتحصيل بعض المتع البسيطة ، في غياب الرجال . وحينما يكتشف الرجال بوجود مفتاح غير شرعي ، تبدأ عملية استجواب النساء ، والتحقيق معهن وكأنهن اقترفن جريمة لا تغتفر ، والسبب يعود إلى أن ذلك يهدد سلطة الرجال ، فالخوف ليس من الاستماع للمذياع فحسب ، بل إنّ الأمر ينذر بما هو أخطر من ذلك كما يرى الأب الغاضب ، معبرًا عن ذلك بقوله : «إذا

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٢٧ .

توفرن اليوم على مفتاح آخر للراديو ، سيكون لهن غدًا مفتاح آخر للباب الكبير»[١] . وهذا يعني تحطيم أسوار الحريم ، والخروج على قوانينه وشروطه ، ما يشكل خطرًا على سلطة الرجال وهيمنتهم . وإذن فالمشكلة تكمن في الباب الكبير وليس المذياع . وبدل أن يفكر الرجال في فك الخناق عن النساء ، وملاحظة احتياجاتهن البسيطة ، فإنّهم يحكمون السيطرة عليهن أكثر فأكثر ، مما سيؤدي إلى إصرار النساء على اختراق الحدود والخروج على القوانين ، كلما سنحت لهن الفرصة . ولأنني أنتمي إلى جيل آخر أتى بعد جيل المرنيسي بعقود ، فقد شهدت بقاء الحدود وتغير الوسائط ، فمن خرق الحدود والتحايل من أجل الاستماع إلى المذياع ، إلى التحايل من أجل مشاهدة التلفاز ، فقد كنا نستغل غياب أبي ، ونتحايل أنا وأخواتي من أجل إنزال مفتاح غرفة التلفاز المعلق عاليًا على الجدار ، ثم ندخل ونحفظ الترتيب الذي كان عليه غطاء التلفاز ، قبل أن نكشفه ونفتحه ، حتى نعيده كما كان عليه قبل عودة أبي ، وكنا ننتصب أمام الشاشة وقوفًا ، فلا مكان للجلوس ، ويتعذر الاسترخاء ، بينما نتناوب على مراقبة الطريق عبر النافذة ، خشية أن يعود أبي فجأة ، ويضبطنا بالجرم المشهود ، وكانت تغمرنا متعة كبيرة ونحن نفعل ذلك ، على الرغم من التهديد المفرط بسوء العقاب الذي كان ينتظرنا ، في حال افتضاح أمرنا .

ويشكل الاحتيال على الملابس وسيلة من أجل نيل جزء من الحرية . فالأزياء تعبّر عن جانب من ثقافة الشعوب ، وتختلف من مكان إلى آخر لتلبي حاجة كل مجتمع بما يتوافق مع عاداته وتقاليده ، وأعرافه ، ومناخه ، وحينما تضيق هذه الأزياء عن تلبية الحاجات المستجدة يُستغنى عنها ، ويجري تجاوزها إلى أشكال جديدة ، رغم ما تلقاه من أشكال المقاومة التي ترفض التغيير ، ولذلك نجد أن الأزياء تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة . وعلى الرغم من أن معظم الشعوب تعتز بأزيائها التراثية إلا أنّها لا ترتديها إلا في المناسبات ، لأنّها لم تعد تتماشى مع طبيعة الحياة العصرية ، ولا تلبي احتياجاتها . وحينما يفرض نمط معين من الملابس على شخص ما فغالبًا ما يحاول التحايل عليه ؛ لجعله يتماشى مع رغبته في التحرر منه ، ولأنّه غير مقتنع به ، ويعوق حريته ، فغالبًا ما يعرض عنه ويستبدل به زيًا آخر لحظة تمكنه من ذلك ، أو وجوده خارج المكان الذي ينتمي إليه .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٦ .

تتحايل النساء في عالم المرنيسي على نمط اللباس الذي فرض عليهن من قبل الرجال ، غير آبهات بالناحية الجمالية التي تبدو لا قيمة لها في غياب الحرية ، ولذلك سرعان ما يشرعن في تقليد الياسمين في نمط لباسها ، «لأن القفاطين القصيرة والمفتوحة على الجانبين كانت تتيح لهن حرية أكبر في الحركة»[1] . غير مصغيات لتحريض اللّا طهور ، التي تنتمي للفريق التقليدي المدافع عن الحريم ، الجميع ليهزأ من نمط لباس الياسمين . ويأتي تعبير الأم ، وهي ابنة الياسمين ، عن رفضها للباس التقليدي ، من خلال عدم سماحها لابنتها بارتداء القفطان ، وجعلها تلبس آخر صيحات الموضة الفرنسية لأنها تريدها متحررة من التقاليد ، ولأنها تؤمن أن شكل اللباس يعبر عن وضع المرأة ومكانتها في المجتمع وما تؤديه من أدوار ، فهي تخاطب ابنتها قائلة : «إن مشاريع المرأة تنعكس على طريقتها في اللباس ، إذا كنت تودين أن تكوني عصرية عبّري عن ذلك من خلال ما ترتدينه . وإلا ستجدين نفسك محاصرة وراء الأسوار . من المؤكد أن جمال القفطان لا يعادل ، ولكن الفساتين الغربية رمز للعمل الذي تتلقى عنه المرأة مقابلاً»[2] . ومرة أخرى يهمل الجانب الجمالي لصالح نيل الحرية ، والخروج على التقاليد ، ورفض البقاء داخل الأسوار .

وتمضي الأم في نزوعها نحو التحرر ، فترفض الحجاب الذي فرضه الرجال على النساء ، ولا تجد مسوغًا مقنعًا لارتداء النساء له ، ولذا يأتي رد فعلها عنيفًا حينما تشاهد ابنتها الصغيرة وقد وضعت أحد مناديلها على رأسها ، فتصرخ في وجهها قائلة : «لا تغطي شعرك أبدا! أتسمعين؟ إنني أصارع من أجل إزالة الحجاب وأنت تعودين إليه! يا لها من فظاعة!»[3] . إن النزوع الكائن في داخل الأم نحو التحرر ، ووعيها بضرورة الخروج على الأسلاف ، متأثرة بما تسمعه عن حركات التحرر في العالم عبر استماعها للمذياع ، يجعلها تخوض صراعًا مع زوجها بشأن نمط اللباس المفروض عليها . فهي ترى أن «الثوب» الذي يصنع منه غطاء الوجه الغليظ لا يكاد يسمح بالتنفس ، ولذلك تحاول تغييره والاستعاضة عنه بآخر من الحرير الشفاف ، ورغم معارضة الزوج للأمر ، واستنكاره له في البداية إلا أنه يرضخ للأمر الواقع ، بعد

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٩٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٠٩ .

أن شاع هذا اللثام بين زوجات الوطنيين . فقد كان الشرط التاريخي يساند الأم معلنًا عن بدء التغيير ، في طريقه إلى تحقيق التحرر .

أما شامة فترى أن الحايك الذي تلف به المرأة جسدها ، قد صنع بطريقة تخدم مصلحة الرجل في الإبقاء على المرأة داخل الحريم ، فصناعته تستلزم سبعة أمتار من الثوب القطني الأبيض ، وعلى المرأة أن تقبض على طرفي الحايك المعقودين بصعوبة تحت الذقن حتى لا يسقط ، وبذلك يغدو خروج المرأة من بيتها تعذيبًا حقيقيًا لها «إلى حد لا تفكر معه إلا في العودة إلى البيت وملازمته»[1] . وهو ما يريده الرجال . وكما تمكّنت الأمّ من تغيير اللثام السميك إلى لثام ناعم شفاف ، نجحت في تغيير الحايك الثقيل إلى جلباب خفيف . وفي أثناء الخروج من البيت إلى الأمكنة التي يسمح فيها للنساء بارتيادها ، بعد أخذ الإذن من الرجال ، كانت فئة المتمردات من النساء يتعمدن لفت الانتباه إليهن وهن يسرن في الأزقة ، ساخرات من الرجال الذين فرضوا الحجاب على المرأة ؛ لأنهم يخافون جاذبيتها وجمالها . وكانت الأم تعبر عن هذه الفكرة التي عثرت عليها في كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين ، فتهمس «بصوت تقصّد أن يوحي بالإثارة : «جمالي الفتان يقهر الرجال ، يكفي أن ألقي نظرة لكي يتساقط الضحايا الأبرياء أمامي كالذباب ، ستحصل اليوم مذبحة في أزقة فاس!»[2] .

إن فكرة الفتنة والإغواء التي ألصقت بحواء منذ الأزل وحتى اليوم ، وربطها بحجب الجسد أو كشفه ، ينقدها المنطق السليم ، لأن المرأة ليست جسدًا فحسب ، يبالغ في كشفه فيثير الفتنة ، أو يبالغ في حجبه فيحول دونها ، ولعل الفتنة تحدث لدى المرأة والرجل على حد سواء حينما يرغب أحدهما أن يفتن فعلاً . بقي أن نشير إلى أن شكل التحرر قد يتحول في بعض الأحيان من احتيال إلى مواجهة ، من خلال مواجهة أحمد البواب ، ومحاولة الخروج من الحريم بدلاً من الهروب من السطح ، وهذا ما كانت تحاوله شامة رغم إدراكها أن محاولتها ستصطدم بالبواب ، وستبوء بالفشل ، ومع ذلك كانت تحاول[3] .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٢٧ .

٦. مسرح عابر للحدود

في زمن لم يكن يُسمح فيه للنساء بمغادرة البيوت، والعيش في حريم خلف الأسوار، منعزلات عن العالم الخارجي، استطاعت شامة أن تنقل العالم إليهن، من خلال مسرحها العابر للحدود، الذي راحت تقدم فيه العروض المستوحاة من قراءاتها في «مروج الذهب» للمسعودي، وكتاب «ألف ليلة وليلة» وغيره من كتب السمر التي تتحدث عن حياة الخلفاء والأمراء والملوك، ومن قصص رائدات الحركة النسائية في ذلك الوقت[1]. تعي شامة أن المسرح يحتاج إلى مكان وزمان للعرض، وممثلين وجمهور، وديكور وأضواء، بالإضافة إلى العمل المسرحي المعروض، وآلية إخراجه، وتؤدي شامة دورًا مزدوجًا، فهي التي تخرج المسرحية، كما تؤدي دور الممثل الرئيسي إلى جانب العمة حبيبة. وفي ضوء الظروف المتاحة في عالم مغلق كان لا بد من التحايل على الأمر؛ لتوفير مستلزمات المسرح الأساسية. وهكذا ظهر مسرح شامة في «نساء على أجنحة الحلم».

يمكننا تعريف مسرح شامة بأنه المسرح الذي يقدم عروضًا مسرحية نسوية الطابع، فالممثلون الأساسيون فيه من النساء، والجمهور غالبيته من النساء أيضًا، وبعض الأطفال، والأعمال المسرحية المعروضة تناقش قضايا النساء أيضًا، وإخراجها يكون من منظور نسوي بحكم إخراج شامة لها، ومكان العرض داخل الحريم. وفي هذه الأوضاع تحوّل شامة السطح إلى مسرح تُقدّم عليه العروض، متخذة منه مكانًا العرض، أما زمان العرض فهو وقت المساء مع سطوع النجوم، والأدوار الأساسية في العرض تؤديها النجمتان الرئيسيتان في المسرح، شامة والعمة حبيبة، بينما يقوم بعض الأطفال والشباب ببعض الأدوار الثانوية، ويقوم بدور الجمهور حريم الدار من زوجات، وجدات، وعمّات، ومطلقات، وقريبات. كما تراعي شامة في مسرحها الوحدات الثلاث، أي وحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الموضوع، فكل مسرحية تقدم في مكان وزمان محددين، وموضوعها يدور حول شخصية نسائية واحدة ومسيرة حياتها، مع التركيز على بطولتها أو مأساتها أو مغامراتها.

يلبّي مسرح شامة رغبات جمهوره من الطرفين، التقليدي المؤيد لعالم الحريم، والمعاصر الرافض له، مع انحياز واضح للفريق الثاني الرافض لعالم الحريم. ويتجلى

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٢٨.

ذلك من خلال العروض المقدمة ، والبطلات اللواتي تشخّصهن شامة والعمة حبيبة . إذ تشخّص الشخصيات الدينية مراعاة للفريق التقليدي وخاصة في شهر رمضان ، وأبرز هذه الشخصيات ، السيدة خديجة والسيدة عائشة زوجتا الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمتصوفة الشهيرة رابعة العدوية . مع التأكيد على أن اختيار هذه الشخصيات ليس عشوائيًا ، فمن الواضح أن اختيارهن له دلالة واضحة لما لهؤلاء النسوة من مكانة كبيرة ، ودور مهم في الثقافة الإسلامية . وبوصفهن نساء تمتعن بقدر كبير من الحرية والاستقلالية . أما باقي العروض خارج شهر رمضان فهي تلبّي رغبات الفريق الرافض لعالم الحريم ، وتستمر طوال العام ، وأبرز البطلات اللواتي يُشخصن هن على التوالي : أسمهان الأميرة المغنية ، ورائدات الحركة النسائية المصرية واللبنانية ، مثل عائشة التيمورية ، وزينب فواز وهدى شعراوي . بالإضافة إلى تشخيص شهرزاد وأميرات ألف ليلة وليلة ، مثل الأميرة بدور[1] .

امتلكت شامة وعيًا بالإخراج المسرحي ، فهي أدركت أن المسرح يحتاج إلى جمهور كحاجته لبقية العناصر الأخرى ، فلا وجود لمسرح بدون جمهور ، ولذلك فقد كانت تستشيط غضبًا حينما تخلو المقاعد من الجمهور ، بعد أن يدب الحماس فيهم ، بفعل التفاعل مع الأحداث ، فيتركون مقاعدهم وينضمون إلى المشاهد الجماهيرية الكبرى التي تصاحبها الاستعراضات ، والأناشيد والمظاهرات ، فتصرخ قائلة : «يجب أن يبقى أحد ليشاهد المسرحية ، لا يمكننا تقديم مسرح بدون جمهور!»[2] . وحينما لا يمتثل أحد لأوامر شامة بضرورة مغادرة الخشبة والعودة إلى المقاعد ، يتحول صراخها إلى تهديد بإغلاق المسرح : «إذا لم يعد الممثلون إلى رشدهم ولم يحترموا مراسيم المسرحية ، ستضطر إدارة المسرح إلى إغلاقه خلال موسم الصيف ، نظرًا لأعمال الشغب التي يقوم بها البعض»[3] .

لا يخلو مسرح شامة من عثرات تواجهه ، ولا سيما حينما يجسد شخصيات بعض رائدات الحركة النسائية اللواتي كانت تفضلهن شامة ، وخاصة الأوائل منهن ، إذ لم تكن في حياتهن أحداث كثيرة قابلة للتشخيص ، لأنهن كن محاصرات في

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٤٣ .

حريم ، مثل عائشة التيمورية ، وزينب فواز ، ولذلك كانت المسرحية تتحول في كثير من الأحيان إلى سرد احتجاجاتهن . الأمر الذي يجعل الجمهور يتململ من العرض[1] . أما هدى شعراوي فكانت بطلة حقوق المرأة التي تلهب حماس الجمهور ، لأن تمثيل حياتها يمكّن جميع المشاهدين من الصعود إلى الخشبة ؛ لترديد الأناشيد الوطنية والمشاركة في المظاهرات ، كما كانت حياتها غنية بالأحداث ، منذ أن أجبرت على الزواج وهي في سن صغيرة ، إلى أن نجحت في تغيير مجتمع بكامله خلال عقود قليلة بفضل صلابتها . ونجحت في تحقيق أمرين في غاية الأهمية ، مقاومة الاحتلال البريطاني ، وإنهاء عزلة المرأة[2] . إلا أن خلو حياة الرائدات النسوية من الغناء والرقص ، كان يجعل الجمهور يفضل أكثر عروض شامة عن أسمهان ، والأميرة بدور إحدى بطلات ألف ليلة وليلة ، وذلك لأن حكاياتهن تشتمل على قصص الحب ، والغزوات والمغامرات ، بينما تخلو حكايات المناصرات لقضية المرأة من ذلك .

تستغرب العمة حبيبة من غياب ذلك الجانب العاطفي من حياة رائدات النسوية ، إذ كيف يمكن أن يغيب هذا الجانب مع أنّهن بهرن الرجال العرب بأفكارهن الجديدة ، وكان الرجال يكنّون لهنّ الحب . وتعلل غياب هذا الجانب بأنهن ربما كن يعتبرنه بعيدًا عن السياسة ، أو يمارسن رقابة ذاتية على أنفسهن حتى لا يتهمن باللا أخلاقية . وأحيانًا كانت العمة تشك في أن شامة تمارس نوعًا من الرقابة فتخفي هذه الجوانب من حياة الرائدات النسويات ، حتى لا يغفل الجمهور عن النضال[3] . وتؤمن العمة بأن الدفاع عن حقوق المرأة ، والنضال من أجل تحريرها لا يجوز أن يؤثر على حياة المرأة ، ويلغي مباهجها ، إذ «لماذا نثور ونغير العالم إذا لم نستطع الحصول على ما ينقصنا؟ وما ينقصنا أكثر في حياتنا كنساء هو الحب والرغبة والحنان ، فيم تفيد الثورة إذا كان العالم سيظل صحراء قاحلة من العواطف؟ على الثورة النسائية أن تغرق الرجال في بحر من الحنان»[4] .

اختلف منظور الإخراج عند العمة حبيبة عن رؤية شامة ومنظورها ، فهي ليست

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٤٠-١٤١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٤٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٤٣-١٤٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٤٤ .

مخرجة مسرحية دقيقة كشامة التي كانت تستثمر طاقة كبيرة في الديكورات والملابس . وذلك لأن العمة تنطلق من رؤية مغايرة فقد كانت تبسّط المسائل إلى أقصى حد ، لاعتقادها بأن الحياة بالغة الصعوبة والتعقيد ، ولسنا بحاجة إلى تعقيد الوجود أكثر مما هو عليه[1] .

تكمن أهمية مسرح شامة في الدور العلاجي الذي يقوم به . فمن خلاله تعبّر النساء القابعات في الحريم عن رغباتهن وتطلعاتهن وأحلامهن ، ما يجعلهن ينفسن عن الرغبات المكبوتة وتحقيقيها بطريقة تخيلية عبر تماهيهن مع أحداث المسرحية ، وينسحب الأمر على الجمهور الذي يتفاعل مع العرض إلى درجة تجعله يتحول من جمهور يشاهد العرض إلى مشارك فيه ، عبر الصعود إلى خشبة المسرح والمشاركة في الهتافات والأغاني والمظاهرات . ومعروف منذ أرسطو ونظريته عن التطهير ، ومرورًا بفرويد وتأكيده على الدور العلاجي الذي يمنع الفنان من الوقوع فريسة للعصاب وحتى يومنا هذا ، أهمية الفنون والآداب في حياة الإنسان ، والسمو بها نحو الأفضل ، والتعبير من خلالها عن قضايا الإنسان وهمومه ، والدفاع عن القيم الكبرى التي تتمثل في الحق والخير والحرية . ولعل الحاجة الملحّة هي التي ألهمت شامة فكرة المسرح ، وتقديم تلك العروض في محاولة للتعبير عن رفض عالم الحريم والتمرد على حدوده وشروطه وقوانينه ، لترسم عالمًا آخر له خرائطه وحدوده المغايرة لعالم الحريم .

٧. التضامن النسوي

كشفت المرنيسي في «نساء على أجنحة الحلم» عن أحد أهم الموضوعات الأساسية في الفكر النسوي ألا وهو «التضامن النسوي» ، بوصفه أيقونة معبرة عن وعي النساء بحجم مأساتهن ، ودعت إلى أن يقفن مع بعضهن لتخطي المصاعب التي فرضت عليهن . وعبّر هذا التضامن عن إدراكهن للظلم الواقع على المرأة أيًا كان وضعها ، ودفعها ثمن أخطاء لم تقترفها ، ومحاصرتها في حريم لا يلبّي تطلعاتها ، ويحول من دون حقوقها في المساواة ، والحرية . ولذا لم نلمح صراعًا بين النساء أنفسهن حول قضايا شخصية ، بل انحصر الصراع بين النساء في موقفهن من عالم الحريم رفضًا ، أو تأييدًا .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٤٩ .

اختارت فاطمة المرنيسي أمثلة عبّرت من خلالها عن فكرة التضامن النسوي، ومن ذلك ما تشير إليه الجدة الياسمين والزوجات الأخريات من كراهية للملك فاروق، ملك مصر، اللواتي يطلقن عليه لقب «طاووس الضيعة». وتعود تلك الكراهية إلى تعاطفهن مع زوجته الأميرة فريدة التي كان يهدّدها بالطلاق، الذي حدث في يناير ١٩٤٨. وأما الذنب الذي اقترفته فإنجابها لثلاث إناث لن تتأهل أيّ منهن لاعتلاء العرش الذي يريده الملك خاصًا بالذكور. تجاهل الملك زوجته الجميلة وعلاقته الحميمية بها، ولم يهتم إلا بإنجابها لذكر يديم حكم السلالة في مصر. هذا الموضوع يصبح مثار سخرية عند النساء، فالجدة الياسمين تصف الملك فاروق بالجاهل، لأن «الخطأ لا يعود إلى زوجته إذا لم ترزق بطفل ذكر، يجب أن يكون هناك رجل وامرأة لكي يخلق الطفل»[1]. فتستنكر أن يطلّق رجل زوجته لأنها لم تلد ذكرًا، فكيف بقائد إسلامي، كما يصف الملك فاروق نفسه، يجهل قوله تعالى: «هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء»،(آل عمران: ٣).

إن سلطة الرجال التي فرضتها الثقافة الذكورية، ممثلة بالملك فاروق، تمكّنهم من إهانة النساء، وإذلالهن، وتحميلهن ذنب أخطاء لم يقترفنها، ولا يقتصر الأمر على القضايا المرتبطة بالأوضاع الاجتماعية والأسرية كالزواج والطلاق، بل يتعداه إلى الأوضاع السياسية؛ إذ تتعرض المرأة للاختطاف[2]، والاغتصاب والتعذيب والقتل بدون أي ذنب اقترفته. وتصبح وسيلة للانتقام بين الأطراف المتصارعة، فتنتهك حرمتها في محاولة إذلال كل طرف للآخر.

وتجلّى التضامن النسوي في بيت الحريم تجاه السيدة (طامو)، بطلة الريف التي واجهت الاحتلال الإسباني للمغرب، إثر انهيار ثورة الريف بقيادة عبد الكريم الخطابي، بعد أن تحالفت ضده الجيوش الفرنسية والإسبانية. كانت طامو ترتدي زي القتال، وتمتطي فرسًا تعلوها سرج إسبانية. لم تشعر النساء بالغيرة من طامو، حينما عقد الجد التازي قرانه عليها، ليضفي شرعية على وجودها في القرية، في حال بحثت عنها الشرطة الفرنسية، ما يمكّنها من تأدية مهمتها في مساعدة أهلها وذويها الفارين في المنطقة الإسبانية. بل لم يتغير موقف النساء منها حينما تعلّق بها

(١) المصدر السابق نفسه، ص٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٢.

التـازي ، وأحبـهـا ورغب في تحويل زواجـه الصـوري منهـا إلى فـعلي ، بل شـجّعـتـه الياسمين على ذلك ، ودلّته على الطريقة التي يمكنه أن يعرف بها مشاعر طامو تجاهه ، إن كانت راغبة في البقاء معه أو فراقه . فاقترحت زوجته الياسمين عليه أن يطلب إليها أن تمضي الليلة معه ، وقبولها ذلك يعني البقاء في بيته ، أما رفضها فمعناه الرحيل . اختلى التازي بطامو فيما كانت الياسمين تنتظر ، وحينما خرج إليها ارتسمت الابتسامة على محياه ، فأدركت بأن طامو قبلت أن تصبح زوجة له . وما لبث أن شيد التازي مكانًا جديدًا لها في أعلى بيت الياسمين[١] .

كان أول شيء قامت به طامو والياسمين ، تعبيرًا عن التضامن النسوي ، هو زراعة شجرة موز لضرتهم (يايا) ، الزوجة السوداء القادمة من إحدى قرى السودان ؛ لجعلها تشعر وكأنها في بلدها . وهي بدورها كانت تجيد الحكي ، وبذلك أصبحت القصّاصة الرسمية للحريم في القرية ، شأنها شأن العمة حبيبة في حريم المدينة . وخلال ليالي القص ، كانت الزوجات يجتمعن في غرفتها للاستماع إلى قصصها العجيبة . وبعد سنوات أثمرت شجرة الموز التي كانت تعتني بها يايا كطفل ، فأقامت الزوجات حفلة بهذه المناسبة التي أدخلت البهجة إلى قلب يايا[٢] . يعبر هذا التضامن النسوي عن وعي النساء ، وإدراكهن لطبيعة الحياة التي يعشنها ، والظروف المحيطة بهن ، فهن جميعًا يدفعن ثمن أخطاء لم يرتكبنها ، وحياة كل واحدة منهن تنطوي على مأساة تسبب فيها الرجال غالبًا ، ما جعلهن يتعاطفن مع بعضهن ، لأنهن مهما كان الوضع فجميعهن يقبعن في حريم . ويؤكد ذلك ما تذهب إليه الياسمين حينما تتحدث عن ضرتها المتعالية اللّا طهور ، رغم اختلافها معها ، إذ تعتقد أنه «أيا كان غناها ، فإنها هي الأخرى محاصرة في حريم»[٣] .

ولا يمكنني أن أنسى تلك اللحظات التي كنّا -نحن البنات- نتحلّق فيها حول أمي ، ونتضامن معها بشكل غير واع ، ونحن نراها تذرف الدموع فنذرفها معها ، بعد الخلافات التي كانت تنشب بينها وبين أبي ، كما يحدث بين أي زوجين ، بدون أن نعي من منهما على حق ، ومن على باطل ، بينما يقبع أبي وحيدًا في غرفته ، ولا

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٨-٥٩ ، ٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٦٢-٦٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٤١ .

أحد يقترب منه . ولعلّنا كنا نتضامن مع أمي إلى درجة تصل إلى الشعور الدفين بالرغبة في الانتقام من أبي ، ومن كلّ الرجال في العالم لأنّهم يتسببون بالحزن والألم للنساء ، بيد أن ذلك الشعور كان يختفي حالما يتصالحان ؛ بينما إخوتي الذكور كانوا يستمرون في لهوهم . ويتجلى التضامن النسوي في بعض الأحيان في الأشكال الجديدة التي تطرّزها النساء بدلاً من الانكباب على الأشكال التقليدية . فالأم الرافضة لعالم الحريم تطرّز أجنحة طاووس أزرق ؛ لتزيين قميص شامة الحريري ، وهو مستوحى من حكاية الطيور لشهرزاد ، وستصنعان الشكل نفسه للأم ، وذلك لأن النساء اللواتي يحملن الأفكار نفسها كن يرتدين زيًا موحدًا في غالب الأحيان تعبيرًا عن تضامنهن[1] .

لا يقتصر التضامن النسوي بين النساء على الواقع فحسب ، بل يظهر في التخييل السردي والحكايات الخرافية ، والعروض المسرحية ، التي تقدّمها كل من العمة حبيبة وشامة ، إذ ينقذ التضامن النسوي الأميرة بدور من الموت ، حينما تضطر إلى قبول عرض الملك بالزواج من ابنته ، بعد أن تنكرت بزي زوجها الأمير قمر الزمان الذي اختفى بشكل غريب ومفاجئ ، حتى لا يفتضح أمرها ، محاولة البحث عن حبيبها الغائب . وحينما تعترف الأميرة بدور للأميرة حياة بسرّها ، طالبة معونتها ، «أستحلفك بالله أن تحفظي سري لأني ما لجأت إلى هذه الخدعة إلا ليمكنني الله من ملاقاة محبوبي قمر الزمان»[2] . تتعاطف الأميرة حياة معها وتعدها بالمساعدة ، وتختلق الفتاتان حادثة فض البكارة كما تشاء التقاليد من خلال ذبح دجاجة ، وتلطيخ منديل بدمها ، في تعبير واضح الدلالة عن التضامن النسوي ، الذي سيمكّن الأميرة بدور من حكم المملكة ، وتنظيم الغارات لملاقاة محبوبها قمر الزمان . وكانت النساء في الحريم يصفقن لقرار الأميرة حياة مساعدة الأميرة بدور ، وبعد المسرحية كن يتحدثن بحرارة عن الموضوع ، وأن التضامن النسوي في رأي الكثيرات منهن أفضل وسيلة للخلاص من المصير الذي آلت إليه الأميرة بدور ، وبلوغ السعادة[3] .

ويحدث أحيانًا أن يشكّل التضامن النسوي موضوعًا بالغ الحساسية بين النساء

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٢١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٥٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٥٣ .

الراضيات عن وضعهن في الحريم ، كالجدة اللّا مهاني ، وزوجة العم اللّا راضية ، والموافقات على قرارات الرجال دائمًا ، وبين النساء الرافضات لعالم الحريم ؛ إذ ترى الأم التي تنتمي إلى هذا الفريق أن هؤلاء النساء أخطر من الرجال على النساء ، وتتهمهن بالتآمر ضد بنات جنسهن ، وتحملهن مسؤولية بقاء النساء محاصرات في حريم . وتؤدي العمة حبيبة ، المكلّفة من قبل شامة بمراقبة مزاج الجمهور ، دور الضابط للنظام والهدوء ، إذا ما حدث وأثيرت مسألة التضامن النسوي ، إذ تتدخل في اللحظة المناسبة قاطعة الحديث حتى لا يتحول إلى خصام حقيقي[1] . ولعل هذا الوضع ما يزال سائدًا حتى وقتنا الحالي وإن اتخذ لبوسات مغايرة ، فلا يخفى على أحد أن عدو المرأة اليوم في كثير من الأحيان هو المرأة نفسها ، وأول من يدين المرأة هو المرأة أيضًا ، ويرجع السبب في ذلك إلى الثقافة الذكورية المتغلغلة في لا وعي المرأة ، التي تجعلها تعيد إنتاجها على شكل نسق تكراري بطريقة لا واعية ، ولا سيما في الأماكن التي يسيطر عليها الجهل والتخلف ، وبين أنصاف المتعلمات ، والمتعلمات الجاهلات اللواتي لم يسهم تعليمهن في اكتسابهن للمعرفة والثقافة ، وانعكس ذلك سلبًا على وعيهن ، فصار أفقهن أكثر ضيقًا وتعصبًا من أفق الجاهلات الأميّات ، لأن الأميّة الحقيقية ليست أميّة القراءة والكتابة ، وإنما هي الأميّة الفكرية .

٨. أقنعة الجمال وأقنعة الحروب

ارتبط الاهتمام بالجمال بالمرأة منذ القدم ، بينما أُهمل هذا الجانب من قبل الرجال الذين نظروا إلى الأمر نظرة ذكورية ترى فيه تعارضًا مع طبيعة المهام الكبرى الملقاة على عاتقهم ، في الوقت الذي تقبع فيه المرأة بعيدة عن هذه المهام ، ما يجعلها تهتم بالنواحي الجمالية لملء فراغها . كما عملت الثقافة الذكورية على ترسيخ الفكرة السائدة عن تبعية المرأة للرجل وضرورة أن تتحلى بمواصفات الجمال والعناية به ، لتشبع رغبة الرجل في الاستمتاع بها ، فقد نُظر إلى المرأة على أنها أداة للمتعة لزمن طويل . وانطلاقًا من هذه النظرة اختزلت المرأة إلى جسد فحسب تجدر العناية به وتجميله بشتى الوسائل ، بينما جعل الرجل نفسه في مصاف الآلهة المدبرة لشؤون الكون ، وإدارة مصائر البلاد والعباد ، ولذلك يبدو من السخف أن يهتم بجسده

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٥٢ .

ويجمّله ، فلا وقت لديه لمثل هذا الهراء . ونتج عن ذلك براعة المرأة في فنون الجمال ، بينما برع الرجال في فنون القتال ، وغيرها من الأعمال الأخرى التي لا تتصف بالرقة والنعومة . لكن نساء المرنيسي تقدّمن وجهة نظر مغايرة لهذه الرؤية .

تتفنن نساء المرنيسي القابعات في حريم في صنع أنواع عديدة من أقنعة الجمال ، وينقسمن إلى ثلاث فرق تختص كل واحدة منهن بجانب جمالي محدد ، فالأولى مختصة في وصفات الشعر ، والثانية في خلط الحناء ، والثالثة في أقنعة البشرة والعطور . ولكل واحدة من تلك الفرق موادها الخاصة ، وأدواتها المستخدمة في الصنع ، إضافة إلى طريقتها السرّية في إعداد الخلطات والأقنعة . ويستغرق إعداد الأقنعة ، ووضعها ، وإزالتها ، وقتًا طويلاً ، ويُبذل في أثناء ذلك جهد كبير ، وموعدها رهن بوقت الذهاب إلى الحمّام الذي يمثل متنفسًا لخروج النساء ، ولذلك فقد كان الحمّام والسطح من أجمل الأشياء في حياة الحريم[(١)] . ولا ينبع احتفاء النساء بأقنعة الجمال ، وطقوس الاستحمام بعدها من الإحساس الذي تخلقه بالتجدد فحسب ، بل من شعورهن بالدور الذي لعبته المرأة في هذا الانبعاث[(٢)] .

تمثل أقنعة الجمال شكلاً من أشكال التمرد على السلطة الذكورية المفروضة عليهن ، وهذا ما يجعل الأم المعارضة لعالم الحريم ، ترفض التخلي عن مستحضرات التجميل التقليدية ، وتعويضها بأخرى فرنسية ؛ لأن زوجها يكره الحناء ، وأقنعة الجمال التي تضعها قائلة : «إذا كان الرجال سيحرمونني من المجال الوحيد الذي أمارس عليه سلطة ، أي موادي التجميلية ، ستكون لهم بعدها سلطة مراقبة مظهري الخارجي . لن أسمح بذلك قط ، إنني أخلق سحري الخاص ، ولن أتخلى أبدًا عن الحناء»[(٣)] .

وترى العمة حبيبة أن الجمال يكمن في الجلد ، والاعتناء به يأتي ردًا على المجتمعات القاسية ، فالجلد مسألة سياسية ، ولذا أمر الأئمة بستره[(٤)] . يثير رأي العمة قضية في غاية الحساسية ، فمن المعروف أن الجلد يمثل العضو الذي يغطي

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٣٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٤٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٢٣٩ .

الجسم البشري ، وتشريحيًا هو الغطاء الخارجي الواقي للجسم ، ويتكون من ثلاث طبقات رئيسية هي : البشرة ، وتمثل طبقه الجلد الخارجية . وتحتوي هذه الطبقة على خلايا الميلانين المسؤولة عن لون البشرة . والأدمة ، وهي باطن الجلد تحت البشرة وتحتوي على النهايات العصبية والغدد العرقية والدهنية والأوعية الدموية والليمفاوية . ونسيج تحت الجلد ، ويحتوي على الخلايا الدهنية . ويشير مظهر الجلد عادة إلى صحة صاحبه أو معاناته من بعض المشاكل الصحية ، فصحة المرء تقرأ من جلده ، هذا على الصعيد البيولوجي . أما لون الجلد فيحيل سياسيًا على التمييز العنصري في العالم . ويأتي انتهاك الجسد والتنكيل به من خلال تشويه الجلد تعبيرًا عن العنف الموجود في الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي . وربما يسوّغ ذلك اعتقاد العمة حبيبة أن تحرير المرأة يبدأ من العناية بجلدها ؛ لأنها إذا أهملته تكون قد فتحت الباب لتلقي كل الإهانات[١] . والاحتفاء بأقنعة الجمال نابع من هنا تحديدًا ، فاحتفاء المرأة بجسدها ، والتفنن في إعداد أقنعة الجمال له يحررها ، كما أن هذا الأمر يجعل العالم أكثر صحة ، وجمالاً ، وعدلاً ، وحرية .

تقرر العمة حبيبة في نهاية المطاف أن العالم سيكون أفضل لو وضع الرجال أقنعة الجمال بدل أقنعة الحروب[٢] . ويلتقي رأي العمة في هذا السياق مع بعض الدراسات المعاصرة التي ترى لو أن المرأة كانت إلى جانب الرجل مشاركة له في كل شيء ، لكان العالم أقل عنفًا اليوم مما هو عليه . ففي الوقت الذي انشغلت فيه النساء بالتفنن في صناعة أقنعة الجمال ، كان الرجال منشغلين بصناعة أقنعة الحروب ، الأمر الذي نتج عنه تلك الصراعات الدامية منذ القدم ، وحتى اللحظة الراهنة .

وتؤكد الأم ما تذهب إليه العمة حبيبة ، عبر رؤيتها لحدة الرجال وعنفهم الذي يظهر حتى في مناقشاتهم ، وجلساتهم ، في أثناء استماعهم للمذياع ، وتناول القضايا السياسية ، فقد «كانت نقاشات الرجال دائما مشحونة ، وإذا ما استمع الإنسان إلى ما يقولون يخيل إليه بأن نهاية العالم وشيكة»[٣] . وتضيف الأم قائلة «لو صدّقنا

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٣٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٩٥ .

الراديو وتعليقات الرجال ، لكانت الكرة الأرضية قد اختفت منذ زمن بعيد»[1] . وإذن فعنف الرجال لا يقتصر على أفعالهم ، وتفننهم في صناعة أقنعة الحروب ، بل ينسحب أيضًا على أقوالهم ، ونقاشاتهم ، وحواراتهم التي تتصف بالعنف ذاته . وأحمل في ذاكرتي الكثير عن مثل هذه النقاشات الحادة حينما كنت طفلة ، وكان فضول ما يدفعني إلى مغادرة مجالس الحريم التي تنخفض فيها أصواتهن إلى حد الهمس ، فلا يمكنني التقاط كثير مما يقلنه ، وكأنهن يتبادلن الأسرار ، إلى مجالس الرجال الذين تعلو أصواتهم وهم يخوضون في السياسة ، والأوضاع العامة ، وكنت أتابع الطرفين بعناية فائقة علّي أتعرف على سبب ارتفاع أصوات الرجال ، وانخفاض أصوات النساء!

ولعله من اللافت للنظر أن تتمرد نساء المرنيسي عبر أقنعة الجمال على سلطة الذكور ، وعالم الحريم في أربعينيات القرن العشرين ، بينما تمثل أقنعة الجمال اليوم في الألفية الثالثة استجابة لسلطة الذكور وتحقيقًا لها ، بعد أن تحولت المرأة إلى سلعة استهلاكية تستغل في الدعاية والإعلان للترويج لما يريده الرجل ، وفق متطلبات السوق والعرض والطلب . ولذا فإن خروج النساء اليوم من الحريم الذي ناضلت نساء المرنيسي من أجل الخروج منه ، لا يعدو كونه خروجًا ظاهريًا فحسب ، فقد غادرت المرأة حريمها المغلق المحاط بحدود مرئية ، لتنتقل إلى حريم مفتوح حدوده غير مرئية ، لكنها أشد وقعًا عليها ، فحتّام ستبقى النساء قابعات في حريم؟! ، وهل هناك فسحة أمل تنبئ بزوال الحدود المرئية ، واللا مرئية من هذا العالم المحاصر في حريم؟! تصلح تجربة فاطمة المرنيسي أن تكون مكافئًا سرديًا لتجارب عدد وفير من النساء ، فمع الاختلافات المفترضة بين التجارب في هذا البلد أو ذاك ، أو بين هذا العصر أو ذاك ، فالنسق التكراري للقوة والضعف يكاد يكون متماثلاً ، قوة الرجال وضعف النساء ، ويرسم ذلك حدودًا واضحة أو مبهمة ينبغي أخذها في الحسبان في كل فعل تقوم المرأة به ، وكلما اكتسبت المرأة وعيًا بذاتها ، ظهرت أمامها معالم تلك الحدود على نحو يختلف عما يظهر عند سواها من النساء اللواتي لم يحظين بفرص الانخراط في الشؤون العامة .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٩٥-٩٦ .

الفصل الثاني

الرؤية النسوية للعالم

١. المرأة الشرقية، والحريم، وتاريخ العبودية

لطالما سألتُ نفسي ذلك السؤال الذي حيّر الأوائل، وسوف يحيّر الأواخر: هل يختلف منظور المرأة للعالم عن منظور الرجل؟ وبعبارة أعمّ: هل تختلف رؤية النساء للعالم عن رؤية الرجال؟ ولازمني التباس بلغ رتبة الغموض عن وضع جواب شاف يقنعني، ويقنع غيري، انطلاقًا من اعتبار لا خلاف فيه، وهو أن الاثنين من فصيلة بشرية واحدة، ولهما السويّة ذاتها، فلا تفاضل في مسألة الخلق. وكلّما مال بي الرأي إلى كفّة رجحت أخرى، فقد نشأت في إطار موروث اجتماعي وديني غذّاني بمسلّمات حسمت الأمر، وقالت برفعة الرجل ودونية المرأة، غير أن طول التأمل في هذه المفاضلة لم يفض بي إلى جواب يشنّف به الرجال آذانهم، وتخفض النساء أبصارهنّ، فيربح الطرف الأول رهان الفاضل، ويخسر الطرف الثاني رهان المفضول، ولا أظن أن فهمًا عادلاً يستقيم على قاعدة من الدقة، والحرية والشمول، سوف يقرّ بالمفاضلة بين الأجناس البشرية، ويقيم التراتب بينها على فرضيات النوع واللون والمعتقد، فتلك من اللواحق التي لحقت بالإنسان ولم تكن أصلاً في خلقه. ومع ذلك، فقد نشأت في وسط اجتماعي يقول بأفضلية الرجال على النساء، وبسداد رأيهم وخطل رأيهن، أي بعلو كعب الرجال على ذوات الكعوب العالية، وسوف يتأدى عن ذلك نظرة أعمق للعالم، وأشمل.

ولو أخذتُ بهذا الرأي الشائع لما كان هناك من معنى لطول التأمل في المسألة، ولو جزمت بخطئه لكنت تحيّزت لبنات جنسي من حيث لا يُحمد التحيّز في سياق ثقافة نقدية أخذتُ بها، وأريد أن أجعلها دليلي إلى تحليل أوضاع النساء في الواقع، وفي السرد، أي حالهنّ في مجتمعات ترزح تحت طائلة ضروب كثيرة من الإقصاء، وصورهنّ المتخيّلة التي قام السرد بتكوينها في عدد وافر من الأعمال الأدبية. ولم يكن من التسرّع القول: إنّ إجحافًا في الحكم على قصور نظرة المرأة، قد تراكم عبر العصور، ورجح لدى الكثيرين صوابه وما هو بصواب، بل هو نتاج ذلك النظام الفكري الذي خيّم طويلاً على حياة بني البشر، وافترى كثيرًا على النساء، وجعل من فرضياته بديهيات لا يشوبها الشكّ، إلى درجة يُتّهم المرء بعقله إن هو لم يأخذ

بتلك المسلّمات، ويقول بها، ولكي يتحرّر الإنسان من تلك التركة الثقيلة فعليه أن يدفع ثمنًا باهظًا من حياته، وعمله، وفكره.

إن رفع الغطاء عن المسلّمات الزائفة في التفاضل بين النساء والرجال، سوف يضيء تلك المنطقة المعتمة التي تعشي البصر، وسيتضح لكل ذي بصيرة أن ذلك من اللواحق التي لحقت بالحياة الاجتماعية بسبب هيمنة النظام الأبوي، ودعامته الأساسية هم الرجال، ونتج عن ذلك النظام تفريقًا بين الأجناس ليسهل سيطرة طرف على طرف آخر، ولكي يقع دحر الطرف الخاسر دحرًا نهائيًا تلحق به نواقص تتلبسه حيث يكون، ومن ذلك قصور المرأة في رؤيتها، وأفكارها. والحال هذه، فقد نُزع الدور عن نصف المجتمع، تقريبًا، ومُنح لنصفه الآخر، وحال ذلك دون تطوير معظم خبرات النساء في الشؤون العامة، وانطواء أغلبهن، وترددهن في خوض صعاب الحياة، ما منح الظافرين ادّعاء لا يمكن تأكيده إلا بالقول أنه نوع من التزييف الذي آن الأوان لنقده، وسحب المشروعية عنه، فانخراط المرأة في الحياة العامة نتج عنه توسّعًا في نظرتها للعالم لم يتوفر لها حينما وقع حجبها، وكلما امتد دور المرأة في مناحي الحياة، أصبحت رؤيتها للعالم أرحب، وعلى هذا فرؤيتها لنفسها ولعالمها مرتبطة بسعيها إلى التخلص من قبضة النظام الأبوي، وحيثما جرى الحديث عن رؤية النساء، فإن ذلك يتصل بقدرتهن على رؤية أحوالهن بمنظور خاص بهن يختلف عن منظور الرجال، يختلف عنه في الاهتمام بالهوية الأنثوية، ويختلف عنه في نوع الحساسية النسوية التي تستكشف علاقة المرأة بالعالم على نحو يوافق موقعها، ويناسب دورها.

وإذ كنت وقفت في الفصل الأول من هذا الكتاب على الحدود، وما ترتّب عليها، ، فأريد في هذا الفصل أن أرتاد أمرًا له صلة بمنظور النساء للعالم الذي يعشن فيه، دون أن أبتعد عن موضوع الحدود بل جني ثماره، فاخترت الشرق مكانًا للطريقة التي بها وقع تمثيل أحوال النساء، وانتقيت نماذج سردية وجدت أنّها تعبّر عن ذلك، وقصدت إلى المزج بين وصف الأحوال الخارجية لعالم النساء في بعض بلدان الشرق، ووصف أعمالهن الأدبية، فما عاد من المناسب فصل هذا عن ذاك، إذ فتحت البوابات بين الواقع الحقيقي والواقع الافتراضي؛ لأن النصوص الأدبية التي اخترتها ذهبت إلى تصوير الجوانب الذاتية من حيوات نساء لعبن أدوارًا فاعلة في مجتمعاتهن، وجعلن من آثارهن السردية مرايا انعكست فيها تجاربهن الذاتية،

وتجارب مجتمعاتهن ، فتصويرهن لأحوالهن هو نوع من التمثيل ، برؤى أنثوية ، لعالم غالبن فيه الصعاب . وعلى هذا أتطلّع في هذا الفصل إلى كشف واقع حال عدد من الكاتبات اللواتي عالجن قضايا المرأة ، وصوّرن تجاربهن الشخصية ، أي إنهن استخدمن السرد وسيلة لتمثيل جانب من تلك التجارب ، وراعيت الاهتمام باستجلاء الصورة التي ظهر فيها الشرق الأوسط في عيونهن .

لقد جرى التأكيد في ثنايا الفصل الفائت على طبيعة التحيزات التي صاغها الخطاب الذكوري ، ولكن ما ينبغي ذكره في هذا السياق هو أن بعض تلك الخطابات استعار لغة النساء بدعوى الدفاع عن المرأة ، وكما ذهبت «ليلى أحمد» فقد جعل الخطاب الذكوري من الدفاع عن المرأة في المجتمعات الإسلامية رأس حربة لسيطرته على تلك المجتمعات ، ولم يبرأ الخطاب الاستعماري من ذلك ؛ فقد قام الرجال المستعمِرون ، الذين كانوا أعداء للنسوية في بلادهم ، ومثالهم فئة كبار موظفي الإدارات الاستعمارية في الشرق الأوسط ، بتبنّي لغة النسوية في البلاد المستعمَرة ، متذرّعين بالانتصاف لحقوق المرأة الشرقية ، مدّعين بأنّ ثقافات الشعوب المستعمَرة تخفّض من شأن المرأة ، وذلك من أجل أن يضفوا شرعية الهيمنة الغربية ، وتسويغ السياسات الاستعمارية التي تعمل بقوة على تغيير ثقافات الشعوب المستعمَرة وأديانها[1] .

سأعرج على موضوع الحدود مرة أخرى ، وأربطه بالعبودية ، وأبتغي من ذلك ترسيخ فكرة العزل التي تعرضت له النساء ، وهو نوع من أنواع الاستعباد ، فما لاحظته هو أن الموضوعة الأساسية التي استأثرت باهتمام النسويات في الشرق هي موضوعة الحريم والحدود ؛ فقد جرى تناولها من زوايا متعدّدة ، ورؤى مختلفة . وينبغي عليّ التأكيد منذ البداية على أن الحديث عن الحريم يختلف باختلاف المرحلة التّاريخية ، فهناك فرق بين مفهوم الحريم في ظلّ العبودية ، التي كانت سائدة خلال القرون الوسطى ، ومفهومه بعد ظهور قوانين إلغائها . ولم تخل حضارة في التاريخ من تفشّي ظاهرة العبودية ، فتلك ظاهرة نجدها في الحضارات الفرعونية والفارسية واليونانية والرومانية ، ولعلها تكون قد نشطت في العصور الحديثة في تلك التجارة

---

(١) أحمد ، ليلى : المرأة والجنوسة في الإسلام ، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة ، ترجمة : منى إبراهيم- هالة كمال ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩ ، ص٢٦١ .

المشينة ، تجارة الرقيق ، ولعل النموذج الأمريكي للعبودية قد أصبح شاهدًا ، يضرب به المثل ، على ذلك المحو الشنيع للذات الإنسانية ، قبل أن يصدر قانون إلغائها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وعلى الرغم من أن الأديان السماوية جميعها ، اليهودية والمسيحية والإسلامية ، لم تحضّ على العبودية إلا أنها لم تلغها ، بل دعت إلى التخفيف منها ، مقترحة حسن معاملة العبيد ، بدون أن يتطور الأمر إلى حظر العبودية ، التي تقوم في الأساس على فكرة تملّك الإنسان لذات إنسانية أخرى ، ولذا فقد راجت تجارة الرقيق لقرون طويلة في سائر أرجاء العالم . إن صدور قوانين إلغاء العبودية لا يعني اجتثاث تلك الظاهرة ، فقد جرى التحايل عليها بشتّى الطّرق ، فمن الصحيح أن تجارة العبيد ، قد مُنعت ، وأُغلقت أسواق النخاسة ، لكن العبودية اتخذت لها أشكالا أخرى ، منها «الإتجار بالبشر» لأغراض الخدمات الخاصة ، والدعارة المقنّعة ، والأعمال المشينة ، والاستغلال الجنسي ، وممارسة القهر الجسدي والنفسي على المرأة .

يحتاج مفهوم الحريم المرتبط بنظام العبودية في «العالم الإسلامي» إلى إعادة النظر ، فهذه الظاهرة اقترنت بظروف تاريخية كانت شائعة في العالم بأجمعه ، وهي ليست حكرًا على العالم الإسلامي ؛ ولكن النظرة الاستشراقية حصرت ظاهرة الحريم في هذه البقعة من العالم ، وبذلك اختزلت الحضارة الإسلامية بنظام يستعبد النساء ، ويعنفهنّ ، ويشرعن استغلالهنّ الجنسي ، ولا يُراد من هذا الكلام الدفاع عن القيم المهترئة التي استبطنت بعض التفسيرات الضيقة للإسلام ، ولا تبرئة النظم الاستعبادية التي حرمت الإنسان من حقوقه الشخصية في اختيار نمط حياته ، بل يراد منه تعديل النظر إلى ظاهرة الحريم ، وقراءتها في سياقها التاريخي ، بمنأى عن النظرة الاستشراقية التي تمحّلت كثيرا في تفسير تلك الظاهرة ، مما جعلها تفتقر للموضوعية ، فتلك النظرة استجابت لشروط المخيال الغربي للعالم الشرقي ، وتصوّراته المستعارة من حكايا ألف ليلة وليلة ، حيث الفوضى الجنسية ، والبهيمية في العلاقات بين النساء والرجال ، والحرية في العبث بأجساد النساء .

لقد تناست تلك النظرة وضع النساء في الحضارات التي سبقت الحضارة الإسلامية ، والتي تلتها أيضًا . ففي الحضارة اليونانية قامت نظريات أرسطو بتصوير المرأة لا على أنها مجرد تابعة كضرورة اجتماعية ، بل بوصفها أدنى فطريًا وبيولوجيًا من حيث قدراتها العقلية والبدنية ، ومن هنا تصبح في وضع الخضوع والخنوع

«بطبيعتها» ، وأن الذكر «بطبعه أعلى مرتبة والمرأة أدنى مكانة ، وأحدهما هو الحاكم والآخر هو المحكوم» . وفي ضوء ذلك رأى أرسطو الجسد الأنثوي ناقصًا ومعيبًا ، كما لو كانت المرأة «رجلاً عاجزًا ، فالأنثى هي أنثى لوجود عجز ما في قدراتها» . قامت نظريات أرسطو على تجميع القيم والممارسات الاجتماعية الخاصة بمجتمعه وتنظيمها ، وجرى تقديمها على أنها ملاحظات علمية موضوعية وتقبّلتها الحضارتان العربية والأوروبية[1] .

إن التحيّز الشديد ضد المرأة كان خاصيّة بارزة في فكر منطقة البحر المتوسط ، وكذلك في الفكر المسيحي في القرون السابقة لظهور الإسلام . ولعل من الأشكال التي اتّخذها ذلك الفكر ممارسة وأد البنات ، تلك الممارسة التي سبقت نشأة المسيحية ، وأخذ بها بعض اليونانيين والرومان . فقد كان التخلّص من البنات عن طريق تركهن للموت في الخلاء معروفًا لدى الرومان ، شرعنه القانون بصورة غير مباشرة حينما أوجب على الآباء تربية كل أبنائهم الذكور مع الاكتفاء بابنة واحدة فقط . وبالنظر إلى شيوع وأد البنات في الطبقة الأرستقراطية الرومانية ، فيتّضح أنه لم يكن مرتبطًا بالفقر[2] .

ويصح القول بأن الموقع الاجتماعي والثقافي والعقائدي للمرأة في الشرق الأوسط يؤثر في تشكيل رؤيتها للعالم الذي تنتمي إليه ، وفي ضوء ذلك نجد تمايزًا في الرؤى بين امرأة وأخرى لعالمهن الشرقي ، مع التأكيد على وجود موضوعات مشتركة ، مثل : الحدود ، والحريم ، والحجاب ، والتحرر ، والتضامن النسوي . وسنقف على رؤيتين متباينتين هما : الرؤية المتحيّزة للشرق ، والرؤية الإيديولوجية الناقدة ، وأما الرؤية الموضوعية فقد اتضحت معالمها في الفصل الأول عبر رؤية المرنيسي لعالم الحريم والحدود التي استفضنا في الوقوف عليها .

٢. الرؤية المتحيّزة

٢-١. أميرة في المنفى تطلّ على الشرق

غادرت حياة القصور إلى المنفى ، فاستبدلت بحياة الحريم في الشرق حياة

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٣٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٤٢ .

الاختلاط في أوربا ، واستبدلت بالاسم العربي «سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان» اسما أعجميا ، هو «إميلي روث» ، وبمعتقدها الإسلامي معتقدًا مسيحيًا . ثم استرجعت الشرق ، وموطنها الأصلي في زنجبار ، عبر كتابها «مذكرات أميرة عربية» ، فكيف بدا ذلك الشرق ، الذي هجرته ، في كتابتها ، وهي تستعيده في المنفى؟ أطلّت الكاتبة على الشرق من منظور الشخص الذي يعيش في المنفى ، وكتابتها هي كتابة المنفيّ الذي «اقتُلع من المكان الذي ولد فيه ، وأخفق في مدّ جسور الاندماج مع المكان الذي أصبح فيه ، فحياته متوترة . . . فلا سبيل إلى إعادة تشكيلها في كينونة منسجمة مع نفسها أو مع العالم»(١) . ولهذا يقع التعارض بين المنفي والمكان الذي رُحّل أو ارتحل إليه ، ونادرًا ما تكلّلت محاولات المنفيين بالنجاح في إعادة تشكيل ذواتهم حسب مقتضيات المنفى وشروطه(٢) .

وعلى الرغم من اختيار الأميرة العمانية ، سالمة بنت سعيد ، لحياتها الجديدة وخوضها تلك المغامرة التي نقلتها من الشرق إلى الغرب ؛ إلا أنها ظلّت تتأرجح بين العالمين ، فلم تتمكن من الاندماج في المجتمع الأوربي وتصبح غربية على الرغم من محاولاتها ، ولم يعد بإمكانها أن تعود إلى المجتمع الشرقي الذي غادرته لكنه ظلّ يسكنها . وحينما قررت كتابة مذكراتها ظهرت فيها بوضوح شخصية ذلك الإنسان المنفيّ المنشطر بين «حال من الحنين الهوسي إلى المكان الأول ، وعدم القدرة على اتخاذ القرار بالعودة إليه ، ويُنتج هذا الوضع إحساسًا مفرطا بالشقاء لا يدركه إلا المنفيون الذين فارقوا أوطانهم ، ومكثوا طويلاً مبعدين عنها ، فاقتلعوا من جذورهم الأصلية ، وأخفقوا في مدّ جذورهم في الأمكنة البديلة . . . وقد دفع الحنين إلى المكان الأول رغبة عارمة لاستدعاء الذكريات الممزوجة بالتخيّلات ، فالمنفيّ وقد افتقد بوصلته الموجّهة ، يستعيد مكانًا على سبيل الافتراض ليجعل منه مركزًا لذاته ، ومحورًا لوجوده ، فيلوذ بالوهم بحثًا عن توازن مفقود»(٣) . وهذا الوصف يعبّر عن حال الأميرة في منفاها ، الأمر الذي يدعونا إلى أخذ الحيطة والحذر ، ونحن نتتبع الصورة

---

(١) مجموعة من الكتّاب : الكتابة والمنفى ، تحرير عبد الله إبراهيم ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٢٠١٢ ، ص٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٧ .

(٣) المرجع نفسه ، ص١٣ .

التي رسمتها لعالمها في كلا المكانين ، الشرق والغرب ، لأن هذه الكتابة قد تفتقد للدقة ؛ بسبب حال المنفي النفسية التي تجعله يتأرجح بين عالمين ، ويعجز عن امتلاك أي منهما .

بدت الأميرة مهوسة بالدفاع عن الشرق الذي تنتمي إليه ، ومقارنته بالغرب الذي تعيش فيه ، وكانت تنحاز غالبًا لصالح هذا الشرق ، محاولة تفسير بعض الظواهر التي يرى فيها الآخر عيبًا ، أو جهلاً ، أو تخلّفًا ، مدّعية قصور فهم الآخر وسطحيته ، أو أن لديه من العيوب ما هو أكثر فداحة من عيوب الشرق ، أو أن هناك ما يختبئ وراء ادعاءاته من أطماع استعمارية ، ومحاولات لفرض ثقافته على الشعوب التي يسمها بالمتخلّفة . ولكنها في الوقت نفسه كانت تكشف عن عيوب الشرق ، وتناقضاته ، وجهله ، وتخلّفه ، الأمر الذي أوقعها في نوع من عدم الانسجام في أحكامها .

٢-٢. المساواة بين الجنسين

حاولت الأميرة نفي التمييز بين الولد والبنت ، وادّعاء المساواة المطلقة بينهما ، وأن عدم المساواة بينهما ما هو إلا وهم شائع في الغرب ، وبحسب رأيها «وخلافًا للرأي الشائع في هذه البلاد فلم يكن في بلادنا تفضيل للبنين على البنات ولا أذكر أنني شهدت في حياتي أبًا أو أمًا فضّلوا ابنًا لهم على بناتهم لمجرد كونه ذكرًا . فهذا الوهم الشائع في الغرب لا أساس له البتة»(١) .

ولكنها سرعان ما نقضت ذلك ، حينما تحدّثت عن الهدية التي كانت تُمنح لمن يتميّز من الأطفال في رياضة ركوب الخيل . ففي حين يحقّ للابن اختيار إحدى الخيول العربية الأصيلة ؛ تُمنح البنت بغلا عمانيًا(٢) . ولا يخفى على أحد الفرق بين الخيل والبغال في المخيال الاجتماعي العام ، وإلى ذلك يختار الذكر هديته بنفسه ، فيما تُمنح الأنثى هدية لا تختارها . ادّعاء عدم التمييز بين الولد والبنت في الشرق تنقضه السيرورة التاريخية ، وما شاع من تمييز بينهما منذ العصر الجاهلي معروف ،

---

(١) بنت السيد سعيد بن سلطان(سلطان مسقط وزنجبار) ، سالمة ، مذكرات أميرة عربية ، تر : عبد المجيد حسيب القيسي ، لندن ، دار الحكمة ، ٢٠٠٣ ، ص٧٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٦٦ .

فكيف يمكن أن نركن إلى مثل ذلك الادّعاء في القرن التاسع عشر! كما إن الطفلة ما إن تبلغ السابعة من عمرها حتى تبدأ قوانين الحريم تُفرض عليها ، فلا يسمح لها باللعب بحرية خارج البيت كما يفعل الأولاد(١) .

ومن ضروب التمييز بين الذكر والأنثى ما أوردته الأميرة ، ساهية أو متناسية ، عن غياب المساواة بينهما ، ما يتعلق بتعلم الكتابة ؛ إذ يقتصر تعليم البنات على القراءة فقط ، فيما يتعلّم الأولاد الكتابة والقراءة معًا . الأمر الذي دفع الأميرة إلى تعلّم الكتابة سراً بنفسها وبطريقة بدائية ، وكان عليها توخّي الكتمان ؛ لأنه لا يجوز لامرأة أن تتعلّم الكتابة ، أو تعلن معرفتها بها ، وحينما انكشف أمرها ثارت عليها زوابع اللوم والتقريع ، وحملات السخرية والاستخفاف(٢) .

وجرّ التمييز بين المرأة والرجل إلى تعرّض المرأة لمحن عديدة . فجهل المرأة بالكتابة جعلها عرضة للاستغلال ، فقد وقعت «شيوان» أخت الأميرة في قبضة زنجي مكّار استغلّ جهلها بالكتابة فسلبها أكثر مالها(٣) . وعدم امتلاك المرأة حريتها ، وعيشها داخل الحريم ، عرض حياتها للخطر ، فحينما شبّ حريق في بيت الأميرة ، وهرولت النساء للخروج منه خوفا من الاحتراق ، أمر خالد ، ابن السلطان سعيد ، النائب عنه في أثناء سفره إلى عمان ، بمنع النساء من الخروج إلى الشارع لأنه لا يجوز أن يتعرضن لأنظار المارة في وضح النهار(٤) .

إن محاصرة المرأة في حريم سواء أكانت أميرة أم فقيرة ، وحظر مخالطتها للرجال والتعامل معهم باستثناء المحارم ، جعلها في حاجة إلى الآخر ، فهي تابعة لأب ، أو أخ ، أو زوج ، أو ولد ، وإذا ما حدث وانتفى وجود هؤلاء ممن تلوذ بهم فإن حالها يستحّق الرثاء ، «فهي لعزلتها التامّة بحكم الدين والعرف عن الجنس الآخر تفتقد رعاية الرجل ، وحمايته وإرشاده فتتعرّض لمتاعب أليمة وتقع فريسة خدمها وحاشيتها يبتزّون أموالها بالغش والخداع»(٥) . ومع أن الأميرة أقرّت بحقيقة ما تعانيه المرأة

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٣١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١١٢ ، ١٣٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٨٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٥٧ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٢٠٤ ، وينظر : ص٢٨٧ .

الشرقية ، وأن عزلتها تكلّفها الكثير من المشاق ؛ إلا أنها لا ترى مسوّغا لعواطف الإشفاق والأسى التي يبديها الأوربيون تجاه ما يسمّونه مأساة المرأة الشرقية ، وتعلّل رأيها بأن المرأة الشرقية لا تشكو ولا تتذمّر وقد ألفت حياتها[(١)] . والحال هذه ، فإن عدم شكوى المرأة ، لا يعني انتفاء معاناتها ، ولكنها تقبل ذلك مرغمة تحت تأثير ظروف مختلفة . ولكن موقف الأميرة من الغرب الذي لم تتمكن من مدّ جذورها فيه ، وحنينها الدائم إلى موطنها الأصلي ، جعلها ترفض ما يصدر عن الغرب حتى لو كان صحيحًا .

٢-٣. المرأة الشرقية والمرأة الغربية

أكّدت الأميرة أن الحديث عن وضع المرأة الشرقية ليس بالأمر السهل ؛ لأنها ستتهم بالتحيّز إلى بنات جنسها[(٢)] . وكان من المفترض أن يقودها هذا الوعي إلى الموضوعية التي غابت عن حديثها غالبًا . ومع إدراكها للنظرة الغربية القاصرة إلى الشرق ، وافتقارها للمصادر الصحيحة ؛ إذ لا يمكن الاعتماد على أقوال الرحّالة عن المرأة الشرقية ، بل ينبغي قضاء مدة طويلة معها ، وحتى اللواتي قدّر لهن زيارة بيوت الحريم في الأستانة والقاهرة ، لم يفهمن حياة الحريم على حقيقتها ، ولم يشهدن منها إلا مظاهرها الخارجية[(٣)] ، إلا أن ذلك الإدراك لم يسهم في تصحيح الصورة الخاطئة عن المرأة الشرقية ، بل أكّدها في كثير من الأحيان ، ولا سيما بعد وقوعها في فخ المقارنة بين المرأة الشرقية والمرأة الغربية وانتصارها للأولى . وقادها الحنين الهوسي إلى الشرق ، الذي تعذّرت عودتها إليه رغم محاولات باءت جميعها بالفشل ، إلى رسم صورة وهمية عنه انتصرت فيها لكل ما هو شرقي تقريبًا ، وقادها هذا الأمر إلى عقد مقارنات غير صحيحة ، فبدا تحيّزها واضحًا ، وانعدمت الموضوعية في الصورة المرسومة للمرأة الغربية ، والغرب عمومًا .

عرضت الأميرة العربية لثلاث قضايا مهمة تؤخذ عادة على المجتمع الشرقي ، وهي : الحجاب ، وتعدد الزوجات ، والعنف ضد النساء . وإذا بدأنا بالحجاب فسنجد

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٠٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٠١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١١٦ ، ٢٠١-٢٠٢ .

أنها عزته إلى ظهور المرأة الشرقية وكأنها لا حرية لها ، ولا حول لها ولا قوة ، لأنه جعلها تعيش معزولة داخل الحريم ، ولا يجوز لها أن تكشف وجهها إلا أمام المحارم وزوجها . وكلما ارتفع مقام المرأة ومركزها الاجتماعي ازدادت هذه القاعدة شدة وصرامة[1] . وهنا لا بد من الإشارة إلى التمايز الطبقي الذي كان سائدًا في بلاد الأميرة ، فالمرأة الفقيرة أكثر تحرّرًا من المرأة الثرية وذات المقام العالي ، والقواعد المفروضة على الأخيرة ، لا تطبق على الفقيرات والإماء والجواري ، ولذلك فإن الثريات يحسدن الفقيرات على حريتهن في الخروج والتجوال . ومع ذلك فقد قادها انحيازها إلى المرأة الشرقية إلى استحضارها للمرأة الغربية ، ومقارنة حجاب الأولى وشدة سترها ، بتبرج المرأة الأوربية في لباسها وزينتها ، وعدّ ذلك تطرفًا ممقوتًا في الاتجاه المعاكس[2] .

وخلصت الأميرة إلى أنها لا تستطيع أن تنكر ما في الكثير من عادات الشرق من التزمّت والتطرّف . ولكنّها عادت مرة أخرى لتسويغ ذلك التطرّف بوجود ما يوازيه في أوربا ، قائلة : «ولكن هل تخلو أوربا من أمثالها؟ فهناك العزلة التامّة بين الجنسين وهنا الاختلاط والإباحية بينهما ، وهناك التستّر والغطاء والحجاب في بلاد تبلغ الحرارة فيها أقصاها ، وهنا في بلاد البرد والجليد نجد الصدور المكشوفة والسيقان العارية ، ولهذا فإنك تجد التطرّف في كلا الجانبين وما منهما من استطاع أن يكشف القاعدة الذهبية ، قاعدة الاعتدال والتوسط بين الأمور»[3] . وغنيّ عن القول بأن وجود تطرّف في مكان ما أو في أمر ما ، لا يسوغه تطرّف مواز ، والخطأ لا يسوغ بخطأ ، لأنه يظل خطأ على أية حال .

أما فيما يتعلّق بموضوع تعدد الزوجات ، فقد وضّحت الأميرة بأن الصورة المرسومة في خيال الغربي عن المسلم ، وتعدد الزوجات ، صورة خيالية مبالغ فيها ، فعلى الرغم من أن الدين الإسلامي أباح تعدد الزوجات ، إلا أن الأميرة وفي كل حياتها في الشرق لم تعرف رجلاً متزوجًا من أربع نساء في آن ، فالفقراء لا يستطيعون ذلك ، والموسرون يكتفون باثنتين على الأكثر ، إضافة إلى ذلك فإن بعض النسوة يشترطن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٠٣-٢٠٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٢٨ .

على أزواجهن أن لا يشركوا معهن امرأة أخرى بالزواج ، ويحتفظن لأنفسهن بحق الطلاق من الزوج إذا خالف هذا الشرط . والأهم من ذلك أن السائد في المجتمع هو الزواج بواحدة عموما(١) ، أما تعدّد الزوجات فهو حالات فردية نسبتها ضئيلة ، ولا يمكن تعميمها .

ولو أن الأميرة وقفت عند هذا الحد ، لكان تحليلها لظاهرة تعدد الزوجات أمرًا منطقيا لا غبار عليه . ولكن تحيزها جرّها كالعادة إلى المقارنة مع الغرب وتوجيه النقد اللاذع له فراحت تتساءل مستنكرة عن حال الزواج بين الأوربيين ، واستشهدت بتعدد الزوجات عند طائفة مسيحية تسمى «المارمونية» . ولم تقف عند هذا الحد بل تجاوزته إلى السخرية قائلة : «أليس من السخف في أكثر الأحيان أن نتكلم عن «زوجة» واحدة للرجل الغربي؟ فصحيح ولا شك أن الشريعة المسيحية لا تجيز الزواج بأكثر من واحدة . . . وصحيح أن الإسلام يبيح الزواج بأكثر من واحدة ولكن ليس من الصحيح أن التقاليد وواقع الحياة في الشرق قد خففت إلى حد كبير من انتشار هذه القاعدة في حين أن الغربيين يتعمدون آثمين مخالفة تعاليم دينهم باتخاذهم الخليلات بالخنى والفجور؟ ولعل الفرق الوحيد بين المرأة الشرقية وزميلتها الغربية أن الأولى تعرف بوضوح وبالضبط من هي منافستها أو منافساتها وعددهن وشكلهن ووصفهن في حين تبقى المرأة الغربية في جهل تام عن هذا كله»(٢) . وبذلك تكون المرأة الشرقية ، من وجهة نظر الأميرة ، أفضل حالا من المرأة الغربية المغدورة التي تستحق الرثاء ، لأن زوجها يتّخذ الخليلات اللواتي تجهلهن ، وتعيش حياتها مع رجل يخدعها . هذه النظرة المتحيّزة للشرق فيها كثير من المغالطات ، فكما أن تعدد الزوجات في الشرق هو حالات فردية لا يمكن تعميمها ، فلا يصح تعميم الاعتقاد بأن الغربيين يتعمّدون آثمين مخالفة تعاليم دينهم ، ويتّخذون الخليلات ، ووجود مثل هذه الظاهرة في الغرب لها أسباب معينة مرتبطة ببيئة المجتمع الغربي وبنيته . يضاف إلى ذلك أن الظاهرة التي تنتقدها الأميرة في الغرب متفشية في المجتمعات الشرقية بطريقة غير معلنة ، فاتخاذ خليلة أو عشيقة ليس حكرًا على الغربيين ، وعدد كبير من الرجال والنساء في الشرق يعيشون ازدواجية في حياتهم ، فلهم شخصية معلنة أمام

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٠٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٠٥ .

الناس والعائلة والمجتمع ، وأخرى غير معلنة يغلفها التهتك ، ويسوّغون ذلك لأنفسهم ، ويتسترون بأغطية شرعية من باب : إذا ابتليتم بالمعاصي فاستتروا ، ويحلّون التناقض الحاصل بين ما يعتقدون بخطئه أو إنه إثم وحرام ، وبين رغباتهم وشهواتهم ومتعهم الخاصة . وإلى ذلك فإن عدداً كبيرًا من النساء الشرقيات يعشن وهم الزوج المخلص لهن مثلهن مثل الغربيات بل ربما يكن أسوأ حالاً .

ونفت الأميرة ، سالمة بنت سعيد ، وجود ظاهرة العنف ضد النساء في الشرق ومعاملة الرجل العربي لزوجته باحتقار وازدراء ؛ لأن الدين الإسلامي يمنع ذلك ، ويساوي بين الجنسين . وأنه من الطبيعي أن نجد في المجتمع العربي كما في أي مجتمع آخر بعض المنحرفين الذين لا يبادلون زوجاتهم الحب الكافي ولا يقدّروهن حقّ قدرهن[1] . وكدأبها سارعت الأميرة إلى استحضار العنف الذي يمارس ضد المرأة الغربية ، لتؤكّد أن المرأة الشرقية أفضل حالاً ، فنراها تجزم عن وعي وإدراك أن ما سمعته في الغرب عن أزواج ظاهري الرقة والثقافة لا يتورّعون عن ضرب زوجاتهم في بيوتهم ، في حين يترفّع العربي عن هذا التعدّي ، لأن شيوعه عنه يحطّ من قيمته بين الرجال[2] . ولكنها نفسها نقضت كلامها ، حينما تحدّثت عن أخيها «برغش» الذي جلد بالسوط محظيته الشركسية بقسوة متناهية ؛ فلم تحتمل المسكينة ذلك العنف ، وتوفيت بعد أيام على أثر الحادثة[3] . ولا يخلو زمننا الحالي من عنف يمارس ضد النساء إلى درجة يصعب تخيلها ، فما يحدث في الواقع أشد قسوة وقتامة مما نراه ، أو نسمع عنه ، أو نقرؤه في التمثيل السردي أو السينمائي ، وهناك أمثلة لا تحصى تؤكد ذلك ، فقد روت لي إحدى طالباتي ، ذات مرة ، عن سبب تغيبها عن الاختبارات الجامعية النهائية ورسوبها في تلك السنة ، وأنه كان تعمّد زوجها ضربها ، وتشويهها حتى لا تتمكن من الخروج ، والذهاب إلى الجامعة للتقدّم للاختبارات ، بعد أن اشترط عليه أهلها متابعة دراستها بعد الزواج .

وفي ضوء كل ذلك ، لا يمكننا التعامل مع مذكرات الأميرة سالمة إلا بوصفها نصًا أدبيًا تمثيليًا أنتجه الحنين إلى الأهل ومسقط الرأس ، فبدا الوطن مشرقًا بكل ما

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٠٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٠٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣١٦ .

فيه ، في مقابل صورة سوداوية للغرب الذي بدا دنيئًا ووضيعًا ومستغلاً . وقد نقضت الأميرة تلك الصورة لبلادها حينما تحدّثت عن الدسائس ، والأحقاد المسيطرة على النفوس ، وعدم تورّع الابن عن قتل أبيه أو أخيه أو قيادة انقلاب ، أو المشاركة في مؤامرة في سبيل الوصول إلى العرش ، أو استعجاله . إنه الحنين الذي لم ينقطع إلى بلدها وأمنية العودة إليه يومًا ، فمع أنها أصبحت مواطنة ألمانية إلا أنها كانت تعيش بأفكارها وأحاسيسها في الشرق ، طوال المدة التي عاشتها في ألمانية[1] . فتكون بذلك قد عاشت بجسدها في مكان ، بينما كانت بمشاعرها في مكان آخر . وهذا يفسّر لنا تجنّيها على الغرب وتحميله أخطاء ليس هو المسؤول عنها . ولعل مشكلة الأميرة تكمن في أنها فقدت حس الانتماء ، فلم تعد تنتمي إلى الشرق الذي ولدت فيه ، ولم تتمكن من الانتماء إلى الغرب الذي عاشت فيه ، وظلت تتأرجح بينهما ، فهي نصف مسلمة ونصف مسيحية ، وهي نصف شرقية ونصف غربية ، وهكذا عاشت حياتها مذبذبة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء . وقد أشارت في الفصل الأخير من مذكراتها إلى ذلك ، في أثناء زيارتها لزنجبار ، بعد مضي تسعة عشر عامًا على رحيلها عنها بقولها : «فهنا ولدت ونشأت عربية مسلمة وفي أعز دار ، ثم حكمت الظروف عليّ بالهجرة إلى بلاد لم أكن قد سمعت بها أو رأيتها من قبل ، وها أنا أعود إلى بلادي نصف مسيحية ونصف ألمانية»[2] .

٢-٤. النظرة الاستشراقية لعالم الحريم

وقفنا على وجهة نظر الأميرة سالمة ، وسيكون مفيدًا الوقوف على رؤية «أسلي سانكار» التي سلطت الضوء على موضوع الحريم في كتابها «الحريم ، رحلة حب» ، وقد اختارت حال الحريم في قصر السلطان العثماني في أسطنبول ، في محاولة لتعديل الفهم الخاطئ لمفهوم الحريم في المخيال الغربي ، وهي التي ولدت وترعرعت في أمريكة قبل أن تنتقل إلى تركية ، وتعتنق الإسلام بعد زواجها من رجل تركي ، محاولة رسم صورة للحريم من داخل الحريم نفسه ، لا من خارجه عبر الصورة التي وصلت إلى الغرب عنه ، فهل نجحت في ذلك أو أنها علقت في الفخ الذي وقعت فيه الأميرة

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٠٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣١٣ .

سالمة؟ وهل جاءت روايتها عن عالم الحريم لتصحيح الصورة، أو أنها تحيّزت بحكم انتمائها الإيديولوجي، ورؤيتها المعادية للنظرة الاستشراقية؟!

٢-٥. حياة متحوّلة، وأحلام مؤجّلة

اختطفت الطفلة الشركسية (ساسا) من قريتها، فيما كانت في طريقها لرؤية المهر الجديد الذي وضعته الفرس ليلاً، فقد انتظرت طويلاً هذه اللحظة، وفرحت بقدومه وأطلقت عليه اسم (نجم)، لكن اختطافها على يد شاب كان يتربّص بها في الضباب قرب الإسطبل حال دون ذلك، وبدل أن ترى نجمًا، وجدت نفسها على صهوة حصان مع غريب يقودها إلى مصير مجهول[١] . صوّرت سانكار حرص الخاطف على تأمين الحماية والرعاية للطفلة في طريق الرحلة، فكان يحاول طمأنتها، ويخاطبها بالأخت الصغيرة، ويتعامل مع اختطافها وكأنه فعل خيّر، وأن الحياة التي تنتظرها ستكون أفضل مما حلمت به يومًا. وبدا واضحًا أن ذلك لم يكن بسبب شهامته، بل بسبب نظرته الذكورية للأمر، فهو مجرم خطف طفلة، ليحوّل مسار حياتها ويبيعها في سوق النخاسة، وغايته المال في نهاية المطاف. أما بالنسبة إلى ساسا، فانتقالها إلى إسطنبول يعني القضاء على الأمل برؤية أسرتها وقريتها، واقتلاعها من موطنها، وتشويه هويتها، وإجبارها على عيش حياة لم تخترها[٢] .

لم تكن ساسا حالة فريدة من نوعها، فقد شاهدت جماعة من الأطفال، الذكور والإناث، ينتظرون مصيرًا مشابهًا، فبعضهم اختطف مثلها، وآخرون باعهم مالكوهم إلى النخاسين، وفئة ثالثة اختارت المصير بنفسها بتأثير الفقر على أمل ضمان مستقبل أفضل؛ إذ كان شائعًا في ذلك الحين أن الرّق في السلطنة العثمانية قد يكون سلّمًا للارتقاء إلى مستويات عالية في المجتمع[٣] . ولم يَحُلْ المرسوم الذي صدر بمنع تجارة الرقيق من ممارستها بطرق غير مشروعة، إذ لم يتجذّر هذا الأمر بعد في الواقع، فأحداث الرواية تدور في عام ١٨٥٨، أي بعد ثلاثة أعوام من صدور المرسوم

---

(١) سانكار، أسلي: الحريم، رحلة حب، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٢، ص١٠-١١، ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣-١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤-١٥.

الذي ألغى تجارة الرقيق وأسواق النخاسة رسميًا ، وأبقى عليها بطريقة غير مشرعنة .

ومن المؤسف القول بأن العبودية ما تزال مستمرة إلى يومنا الحالي ، وإن اتخذت للبوسات مختلفة ، تتمثل في أعمال الخدمة والدعارة والاستعباد الجنسي للمرأة ، باستغلال ظروفها وحاجتها للمال ، أو غياب وعيها ، أو رغبتها في الشهرة والكسب السريع ، ولعل ما نشاهده عبر قنوات التلفاز من ابتذال للمرأة ، واستغلال لجسدها ووضعها ، يفوق ما كانت عليه أسواق النخاسة قبل إلغاء تجارة الرقيق والعبودية ، بل إن ما يفتضح من قصص حقيقية تجري في الواقع مما ينكشف الستر عنه ، عن نساء يتعرضن لمختلف أنواع الاستعباد ، يفوق أضعافًا مضاعفة ما كان يحدث زمن الجواري والعبودية ، فالجواري اليوم لهن ظاهر متحضر فهن نساء عاملات في مهن مختلفة يختبئن خلفها ، بينما الباطن يكشف عن أنهن نساء مستعبدات ، يبعن أجسادهن لأصحاب الأموال ، أو يكرهن على ممارسة الدعارة ، أو يغتصبن في كثير من الأحيان في حالة الخدم ، وحتى بين الأزواج ، ما يعني استمرار الحريم والعبودية .

دخلت ساسا عالم الحريم من لحظة وضعها في عنبر خاص بالإناث ، ووضع الذكور في عنبر خاص بهم ، على متن السفينة التي ستقلّها إلى إسطنبول بعد أن باعها الغريب للنخاس ، وقبض الثمن . وفي عنبر الإناث المزدحم لمحت وجوه أكثر من خمسين شابة وفتاة ، أُغلق باب المستودع عليهم ، ليحجب آخر شعاع للشمس الغاربة ، ومع إغلاق الباب ، وحجب الشمس ، انطفأ آخر بصيص أمل في قلب ساسا ، وجرت السفينة باتجاه إسطنبول بعيدًا عن وطنها الشركسي حاملة إياها إلى مملكة جديدة ومجهولة تمامًا .

بدأت ملامح صورة الحريم بالتشكّل عبر حديث الفتيات عن تصوراتهن عنه ، والتي نُسجت من شذرات قصص سمعْنَها عن فتيات عشن فيه حياة رائعة ، كان الرّق يقود إلى مستقبل جيد للنساء الصغيرات في الحريم العثماني ، ولكن ساسا كانت تفضّل العودة إلى قريتها لتعيش مع والديها وشقيقاتها ، وتلعب تحت السماء الشاسعة ، وتعتني بنجم الذي لم يُتح لها الغريب فرصة رؤيته على أن تصبح ثرية وتتزوج من أمير أو باشا[1] . وحينما تصل ساسا الحريم العثماني ستشاهده من

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٥-١٦-١٧ .

الداخل وتتعرّف إلى أدق تفاصيله ، إذ إنها ستمضي طرفًا كبيرًا من حياتها فيه ، لتغدو الصورة أكثر وضوحًا .

عاشت ساسا ازدواجية الواقع والحلم طوال حياتها ، فالواقع يأخذها باتجاه حياة لم تخترها ، حياة جديدة وغريبة عنها ، ليحول مسار حياتها ويحرفه عن خط سيره الطبيعي . والحلم يعيدها إلى الوراء إلى حياتها المسروقة ، إلى أهلها ، وقريتها ، ووطنها ، ونجم الذي لم تره سوى في أحلامها . وظلّت ساسا تتأرجح بين الواقع والحلم من أول الرواية إلى آخرها . ومعروف أن الحلم بحسب فرويد ينطلق من اللا شعور لتحقيق رغبة مكبوتة وإشباعها عبر الخيال ، وهذا يعني أن ساسا كانت تعبّر عن رغباتها المكبوتة ، وحياتها التي كانت تحلم بعيشها ، ولم يسمح لها بها ، عبر أحلامها .

جاءها حلمها الأول على شكل كابوس حينما نامت بتأثير التعب في العنبر الذي وضعت فيه مع الفتيات على متن السفينة ، وسمعت قرويين يصرخون ، وخيولاً تصهل ، وأغنامًا تثغو ، وكلابًا تنبح ، ولكنها لم تر شيئًا سوى الضباب الكثيف ، نادتها والدتها ، لكن صوتها تلاشى واختفى في السديم ، ابتلع الضباب القرية كلها ، وكان على وشك أن يبتلعها حينما استيقظت على صوت باب العنبر وهو يُفتح(١) . ولعل دلالة الحلم واضحة ، فأجواء الحلم هي أجواء لحظة اختطافها من قبل الغريب ، الضباب الكثيف والجو السديمي ، الذي يجعل المرء يسمع بعض الأصوات ولا يرى شيئًا ، فقد صرخت ساسا حينما انطلق الحصان عبر القرية ، لكن أحدًا لم ينتبه لها . وتتابعت أحلام ساسا ولم تتغير كثيرًا بعد وصولها إلى بيت النّخاس ، ففي ليلتها الأولى فيه ، حلمت بقريتها مجددًا ، وتكرّر ظهور نجم والضباب والظلام ، ووجود غريب يحاول إلحاق الأذى بها أو بالمهر الصغير(٢) . إن هذه المظاهر ستتكرّر في أحلام ساسا حتى بعد أن تصبح كبيرة ، وتتزوج ، ثم تُطلّق ، ما يعني حدوث ما يسمى في التحليل النفسي بالتثبيت ، أي إن المريض النفسي يتوقّف عند نقطة معينة ولا يستطيع تجاوزها وتظلّ تفعل فعلها فيه .

بدأت التحولات في حياة ساسا منذ لحظة اختطافها ، ومرّت بمراحل عدّة . ففي

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ١٨ ، ٢١-٢٢ .

البداية انتزعت من بيتها وأهلها وقريتها وموطنها الأصلي ، ونُقلت إلى إسطنبول لتُودع في بيت نخاس ، حيث تعرّضت لفحص العذرية الذي يُجرى لجميع الفتيات قبل بيعهن ؛ لأن غير العذراوات يُبعن بنصف ثمن العذراوات . وبعد ذلك جاء من اشتراها لتصبح جارية في قصر السلطان . وفي القصر ستحدث التحولات الكبرى لها ، فمنذ لحظة استقبالها ، سيبدأ العمل على تفصيل ملابس جديدة لها ، واقتيادها إلى الحمام ، وإعطائها اسمًا جديدًا بدلاً من اسمها الأصلي ، وتعليمها طقوس الطعام ، والصلاة ، وتعلّم اللغة العثمانية[١] . وسيفضي كل ذلك إلى مسخ شخصيتها ، وهويتها ، وانتمائها ، فتتحول «ساسا» الفتاة الحرة الشركسية باسمها وزيها ولغتها ومعتقدها ، إلى «ديدنور» الجارية في قصر السلطان العثماني ، وكل ما تعلّمته في القصر من آداب السلوك ، لا يهدف إلى ترقية ذاتها الإنسانية ، بل لأجل إمتاع غيرها ، فإعداد الجواري يأتي لإضفاء جو خاص على قصر السلطان .

انتقلت ساسا من فضاء القرية المفتوح ، إلى فضاء الحرملك العثماني المغلق ، ومن خلال عينيّ الجارية الصغيرة رُسمت صورة الحريم . فقد خضعت لنظام دقيق ، حوّل مسار حياتها من طفلة بريئة إلى جارية في حريم السلطان . كل شيء داخل الحريم منظّم بدقة ، من وقت الاستيقاظ إلى مواعيد الطعام وآدابه ، إلى طقوس الصلاة ، فآداب الحديث . فمنذ لحظة دخولها إلى الحريم حضرت خياطتان لخياطة ملابس ملائمة لها ، وبعدها اقتيدت إلى الحمام للتنظيف ، وحينما نظرت إلى نفسها في المرآة بعد الاستحمام «تعرّفت بصعوبة إلى الوجه اللامع المتورد الذي يحدّق إليها»[٢] . وكان هذا أول تحول طال الشكل ، وتلاه تغيير الاسم إذ أُطلق عليها اسم «ديدنور» ، ويعني «نور عينيّ» . أحبت ساسا اسمها الجديد والطريقة التي يلفظ بها ، ومعناه ، ولم تكن تمتلك الوعي لتدرك أن تغيير اسمها يعني تغيير هويتها . إن وعيها الطفولي جعلها تصف عالم الحريم بعين الطفلة التي لا تدرك سوى المعنى الظاهري للمكان ، ولذلك كانت تثني على لطف الجواري اللواتي أوكلت إليهن مهمة الاعتناء بالوافدات الجدد ، فكانت تصف جمالهن . ولاحظت (ساسا ،ديدنور) آداب الطعام ، وكيف تأكل الفتيات بكياسة ، وكيف يتحدثن بهدوء . وكان عليها أن تخضع للنظام

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٢-٢٣ ، ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ٤٣ .

الصارم، وحينما حان موعد الصلاة كان عليها أن تصلي صلاة المسلمين التي لا تعرفها، فأسعفتها الجارية الجورجية «سرفتسزا» بأن طلبت إليها أن تقلّد ما تقوم به من حركات، وحينما قرأت إحدى الفتيات آيات القرآن الكريم، لم تفهم ساسا معناها، ولكنها شعرت بأن شيئًا عميقًا مسّ قلبها، وجعلها تشعر بمزيد من الطمأنينة(١).

إن الأجواء المريحة في الحريم، ولطف المعاملة التي حظيت بها ساسا، والفتيات الأخريات من قبل الجواري المكلفات بتدريبهن، جعلها تشعر بنوع من الراحة؛ ولذلك جاء حلمها، عن قريتها وأهلها، مريحًا. فقد رأت الضباب يخيّم على قريتها، ولكنه بدا مختلفًا هذه المرة وأقل شراً، وبلغها صوت أمها: «ابنتي العزيزة، لا تقلقي بشأننا، فنحن جميعا بخير»(٢). ويرجّح أنّ لطف الجواري السابقات سببه التضامن مع الوافدات الجديدات، فهن يدركن مأساة الفتيات اللواتي انتزعن من أسرهّن وأوطانهن، وربما يتذكرن أنفسهن لحظة وصولهن إلى الحريم، وشعورهن بالخوف من المجهول؛ الأمر الذي جعلهن يحاولن تلطيف الأجواء، وإشاعة جو من الراحة، وكنّ يتحدّثن مع الوافدات بلغة شركسية، فقد كانت «غولبهار» وهي تروي حكاياتها للفتيات، تتوقف بين وقت وآخر، لتلخّص بالشركسية ما قد سردته لهن، ليتمكنّ من متابعة تفاصيل القصة(٣).

من الصحيح أن ما تعرضت له ساسا أمر مؤسف ومؤلم، وهو ما كان يحدث لعشرات، بل مئات النساء اللواتي ينتزعن من أسرهن، ليستعبدن ويحولن إلى جوار، وإذا كان ذلك قد حدث في عام ١٨٥٨ الفترة التي تدور فيها أحداث الرواية؛ فإنه من المفجع أن نجد النساء والفتيات والطفلات، يتعرضن لما تعرضت له ساسا من قهر، ولكن في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، وذلك بسبب تدهور الأوضاع في منطقة الشرق الأوسط، ما انعكس سلبًا على أحوال المرأة وعادت عجلة الزمن بها إلى الوراء، ليُعاد إنتاج العبودية بصور أشنع مما كانت عليه في الحريم العثماني، فلم تعد المرأة تحظى بالتعليم في بعض بلاد هذه المنطقة، وفقدت حقها في العمل، وهُجّرت طوعًا أو كرهًا من بلادها، وتخلت عنها أسرتها في كثير من

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٤٦-٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٨.

الأحيان ؛ لإنقاذ العائلة ببيعها لرجل ثري يكبرها سنًا ، تحت مسمى شرعي اسمه الزواج ، وانتهكت حرمتها في الملاجئ ، وفي البلدان التي تستقدمها لأعمال السخرة .

وصفت سانكار السلّم الذي تتدرج عليه جواري السلطان ، فأشارت إلى أهمية صغر السن ، ليسهل تدريبهن ، ولأن مدة الخدمة تسع سنوات ، فقد كان الصبا ميزة للانتقاء من أجل الخدمة في القصر ، وبعد إنهاء الخدمة ، تحصل النساء على حريتهن بوثيقة قانونية . وإذا لم يلفتن انتباه السلطان ، أو يُنتقين محظيات للأمراء ، يمكن أن يسلكن أحد طريقين : الأول أن يبقين في القصر ، فيرتقين السلم الإداري ، والثاني أن يتزوجن من رجال النخبة العثمانية الحاكمة . وكنّ مرغوبات بسبب تدريبهن ، وكياستهن الاجتماعية ، وعلاقاتهن بالأسرة الحاكمة[١] .

والحال هذه ، فالجواري في الحريم السلطاني كنّ محكومات بشروط كثيرة ، فليس كل فتاة صالحة لتصبح جارية ، يتوجب أن تكون صغيرة ليسهل تدريبها ، والسيطرة عليها ، وينبغي أن تكون جميلة لترضي رغبة السلطان والأمراء ، ولابد أن تكون مناسبة للبلاط لأنها جزء مكمل من جمالياته ، وتصبح حياتها رهنًا بذوق السلطان ، فما أن تلفت انتباهه حتى تصبح جارية ، وقد تؤول إلى محظية ، وفي حال عدم اهتمام السلطان بها ، فيمكن أن يتخذها أحد الأمراء خليلة . وما سوى ذلك فقد تمضي حياتها جارية في القصر غير مخصصة لأحد من الرجال ، فيحق لها ، في هذه الحال ، أن تطلب الإذن بالزواج ، وتكوين أسرة خاصة بها خارج القصر ، لكنها مرهونة بخيارات المسؤولين فهم يتولون أمر تزويجها ممن يرونه مناسبًا ، وليس لها حق الاختيار . وهذا ماحدث لساسا ، الأمر الذي عرضها لتجربة زواج فاشلة[٢] ، فعادت إلى خدمة الأميرة «عليا» .

بقيت ساسا تحنّ إلى ماضيها القروي ، وكانت تعود إليه مرة بأحلامها ، وأخرى بأفكارها . ومع أن السنين التي عاشتها في الحريم السلطاني ، تزيد عما عاشته في قريتها ، إلا أن أحلامها ارتبطت بقريتها ، ولم تستطع السنون التي عاشتها في القصر ، والتربية التي أعادت صياغة هويتها ، من طمس معالم تلك الهوية ، ولكن شخصيتها

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٢١ ، ١٢٩ .

الهادئة ، وإدراكها للحال الذي آلت إليه ، جعلها تتصالح مع واقعها الجديد ، وتقبل به ، وتعيش حياتها وفق تصوراتها . فبعد زواجها من «داوود» وصدمتها به ، انصرفت إلى العزف على البيانو ، وتعليم فتيات بعض الأسر الراغبات بتعلم عزف البيانو(١) . وبعد طلاقها استمرت في هذا العمل ، وكانت تشارك بعزفها في بعض الأعمال الخيرية . وبذلك تكون الأحلام والموسيقا هما اللتان حافظتا على روحها الحرّة ، فعبر أحلامها كانت ترحل إلى الوطن البعيد ، وبموسيقاها الحزينة كانت تعزف لحن حياتها الخاص .

لم تختلف صورة الحريم التي قدّمتها الكاتبة من منظور ساسا الفتاة الشركسية ، التي اختطفت لتصبح جارية في قصر السلطان ، عن الصورة التي قدمتها من منظور جميلة خانم السيدة العثمانية الراقية ، ولعل السبب يرجع إلى أن الكاتبة كانت تحاول تقديم صورة إيجابية عن عالم الحريم ، محاولة تخليصه من المبالغات التي لحقت به ، والصورة المشوهة التي رسمت له عبر النظرة الغربية الاستشراقية . وهذا يفسّر انتقادها للغرب على لسان سرفستزا الجورجية التي تزوجت من أحد دبلوماسيي القصر ، ما مكّنها من لقاء زوجات الدبلوماسيين من مختلف الجنسيات ، فهي تتحدّث عن زوجتي دبلوماسيين نمساوي وإيطالي ، واهتمامهما بالنساء العثمانيات اللواتي يعشن في الحرملك ، وتعبّر عن سخريتها منهما ، آملة ألا تكونا قد أصيبتا بالإحباط ؛ لأن زوجها ليس لديه سوى زوجة واحدة فقط . وعلّقت الأميرة عليا على الأمر بقولها : «تأتي العديد من الغربيات إلى هنا والفضول ينتابهن بشأن تعدد الزوجات ، ويصبن بخيبة أمل حين يعرفن بأنه أمر نادر جدًا . يكن متشوقات جدًا أيضا إلى تحريرنا من الحرملك ، على الرغم من أننا نحن النساء قانعات جدًا لوجودنا في الحرملك بعيدًا عن فظاظة الحياة العامة وصعوباتها»(٢) .

والحال هذه فإن النساء في الحريم العثماني ، لم يكنّ متذمرات من وجودهن فيه ، كما كنّ يتمتعن بقدر من الحرية ، ربما لا تتمتع به النساء اليوم في الألفية الثالثة في الشرق الأوسط ، فديدنور ، ساسا الجارية تعزف على البيانو ، وتعطي دروسًا لفتيات يرغبن بتعلم العزف ، وتشارك بعزفها في بعض الأعمال النسوية التي يذهب

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص ١١٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٢٤ .

ريعها للفقراء والأيتام ، وحظيت بالزواج ، وهي مطلقة ، من ضياء ابن جميلة خانم ، وهم من الأعيان[1] . وجميلة خانم تشارك في الأعمال الخيرية مع مجموعة من النساء اللواتي يسهمن فيها ، ولديهن اجتماعات نسوية خاصة ، كما أنها بعد اختيارها الطلاق من كامل ، بعد أن علمت بزواجه سراً من امرأة أخرى ، بموجب الشرط الذي وضعته في العقد ، مارست حياتها بشكل طبيعي ، ولم ينظر إليها نظرة دونية بوصفها مطلّقة ، تحسب عليها حركاتها وسكناتها ، بل على العكس تماما توسع نشاطها ، وأسست ميتمًا خاصًا بها ، وبدأت بالتخطيط لافتتاح ميتم آخر[2] . كشف التحليل لكل من رؤية الأميرة سالمة وأسلي سانكار عن انحياز واضح لإبراز الجوانب الإيجابية في حياة المرأة الشرقية ، وأنّها ليست بالقتامة التي يصوّرها بها البعض ، فهل تتطابق رؤيتهما مع رؤية نساء أُخر ، يتقاسمن معهما تجربة العيش في الغرب والانتماء إلى الشرق ، أو أن البحث سيتمخض عن رؤى مغايرة؟!

٣. الرؤية الإيديولوجية الناقدة

يحسن إضافة شهادة ثالثة إلى شهادتيّ الأميرة سالمة ، وأسلي سانكار ، من أجل توسيع مكان الأحداث وزمانها ، وكشف جوانب أخرى لحال المرأة في ثقافات شرقية مختلفة ، وقد اخترت «آذر نفيسي» ، وما رسمته من سوء مصير للنساء في كتابها «أن تقرأ لوليتا في طهران» ، فقد سلّطت الضوء على واقع المرأة في الربع الأخير من القرن العشرين في إيران الإسلامية ، راصدة تدهور أوضاعها وعودتها إلى الوراء ، في الوقت الذي كانت فيه الحركات النسوية في العالم آخذة بالصعود والتقدم نحو الأمام ، ولعلّ شهادتها الذاتية تصطف إلى جوار نظيرتيها في إثراء موضوعنا في هذا الفصل ، فكتابها ، وهو تخييل ذاتي لتجاربها الحقيقية في إيران بعد ثورة عام ١٩٧٩ ، يكشف الانحراف الخطير في سياسات الدولة الدينية ضد النساء ، فقد أحيت الإمبراطورية الدينية تقاليد القرون الوسطى في تدجين النساء ، وكبح طموحهنّ ، ونزعت عن المرأة الإيرانية مكاسب الحداثة التي تحصّلت عليها ، وشهادة آذر نفيسي أمينة في التعبير عن منظور الطبقة الإيرانية الوسطى ، ذات النزوع الليبرالي ، في كشف طبيعة

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١١٧ ، ١٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٦٩ ، ١٧٥ ، ١٨٠ ، ١٩٦ .

التحيزات التي أخذت الدولة بها ضد النساء بصورة عامة .

تلقّت نفيسي تعليمها في الغرب ، وعادت إلى بلادها حاملة أفكارها الليبرالية ، لتصطدم بمجتمع يسيطر عليه رجال الدين ، فوجدت نفسها محاصرة في إطار جامعة مقيدة أكاديميًا ، ومتهمة بالغربنة ، ومع محاولاتها التحايل على الأوضاع القائمة ، وتقديم أفكارها بأقل الخسائر الممكنة ، لم تسلم في نهاية المطاف منها . فقد اضطرت إلى الاستقالة من الجامعة بعد أن ضُيّق عليها الخناق ، وأصبحت محكومة بطقوس مهلكة تتحكم بهندامها وتصرفاتها وحتى إيماءاتها ، وقُيّدت حركتها عبر التجسس عليها وعلى زوارها ، وتحديد نشاطاتها ، والمماطلة في منحها استحقاقاتها بالتثبيت بوصفها أستاذة في الجامعة . وقبل أن تغادر بلادها اختارت جماعة صغيرة من طلابها للتداول معهم في تحليل بعض الأعمال الأدبية في منزلها في طهران ، فلجأت إلى التأويل المزدوج ، حينما سعت إلى سبر الواقع الإيراني وما يحدث فيه من خلال تلك الأعمال . فجعلت من الآثار السردية مكافئًا لسيرتها في رصد واقع المجتمع الإيراني من منظور سردي وعبر رؤيتها الشخصية الرافضة .

٣-١. الفضاء المفتوح والفضاء المغلق

انسحبت نفيسي من الواقع الذي حوصرت به في إطار الجامعة التي تحوّلت إلى فضاء مغلق في ظلّ التقلبات السريعة والمفاجئة ، بعد أن أصبحت الجامعات هدفًا لانتقادات المتشددين الذين صار شغلهم الشاغل فرض قوانين جديدة أكثر صرامة ، فراحوا يطالبون بفصل الذكور عن الإناث ، وبمعاقبة الأساتذة الذين لا يلتزمون بالضوابط الجديدة . ونالت الطالبات الحظ الأوفر من المضايقات ، فإذا ما أسرعت إحداهن لتلحق بالدرس عوقبت على الهرولة ، وإذا ضحكت في الممرات عوقبت على الضحك ، ومن الطبيعي أن تطالها العقوبة إذا ما ضبطت وهي تتحدث مع شخص من الجنس الآخر ، يضاف إلى ذلك التفتيش اليومي في أثناء الدخول إلى الجامعة ، بعد إغلاق البوابة الخضراء الفسيحة ، واستبدالها بفتحة صغيرة تدخل منها الطالبات ، تفضي إلى غرفة صغيرة داكنة للتفتيش[1] . تجلّى مفهوم الحدود بكامله

---

(١) نفيسي ، آذر : أن تقرأ لوليتا في طهران ، سيرة في كتاب ، تر : ريم قيس كبة ، بغداد-بيروت ، منشورات الجمل ، ٢٠٠٩ ، ص٢١-٢٢ ، ٥٥ .

في سياسات الجمهورية الإسلامية تجاه النساء ، فما عاد من المتاح للمرأة غير الامتثال لتعاليم المرشد الأعلى التي غذّت الدستور الإيراني ، والمدوّنة الفقهية المعتمدة في البلاد .

صُمّمت قوانين الجمهورية الإسلامية للنّيل من المرأة . فقد أُغلقت الأبواب في وجه الإناث ، ليُمرّرن عبر ممر ضيق يفضي إلى غرفة مظلمة ، يتعرضن فيها للإهانة والتفتيش ، بينما شرّعت الأبواب في وجه الذكور ليدخلوا دخول الفاتحين ، وبذلك تحولت الجامعة إلى فضاء مغلق في وجه الإناث ، وفضاء مفتوح في وجه الذكور . وبدا أن الثورة التي شاركت فيها النساء وعلّقت عليها آمالها مخيبة للآمال . ولم يشفع وضع المرأة أيًا كانت من تعرضها للمضايقات ولعملية التفتيش ، فحتى الكاتبة نفسها تعرضت للتفتيش ، وذلك بعد أن فُرض قانون الحجاب بالقوة على الجميع في أماكن العمل ، والأماكن العامة ، وملاحقة تطبيقه من قبل جماعة حماية الأخلاق(١) .

تحول الفضاء المفتوح ، (الجامعة) إلى فضاء مغلق في وجه النساء بفعل القوانين الاعتباطية ضد المرأة ، لتجد نفسها محاصرة في كل مكان ، تتربص بها أعين جماعة حماة الأخلاق . وبدا وكأن الثورة قد أنجزت وعدها ، ولم يبق أمامها سوى ملاحقة امرأة لا تلتزم بضوابطها . وتحوّل دور الجامعة من مؤسسة تهتمّ بنشر العلم والمعرفة ، إلى رقيب أخلاقي أقصى اهتماماته ينصبّ على لون شفاه النساء ، أو معاقبتهن على خصلة شعر يتيمة قد تطيش من تحت الحجاب . وكان من المتعذر على نفيسي التي نشأت في جو منفتح أن تستمر في العمل في جو مغلق ، لا يهتم بكفاءتها في أداء واجباتها التعليمية ، ولا يتيح لها حرية تعليم الأدب بالطريقة التي تراها مناسبة ، بعد أن أصبح الشغل الشاغل للمسؤولين في الكلية هو حذف كلمة «نبيذ» من قصة لهمنغواي(٢) ، معرّضين الأدب للمحاكمة الأخلاقية .

استقالت نفيسي مجبرة من منصبها في الجامعة بحثًا عن فضاء مفتوح ، فلم تجد لها ملاذًا سوى البيت ، وهو المكان الذي ناضلت النساء من أجل الخروج منه ، حينما كن يقبعن في حريم ، فوحده البيت يتيح للمرأة أن تنزع فيه حجابها ، وتتحدث وتضحك وتتزين ، وتناقش الأفكار والموضوعات والأدب بحرية ، بدون أن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٨٠-٢٨١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٤ .

تطالها أعين الرقباء ، معرضة إياها للعقاب . ولعل المفارقة تكمن هنا ، فالبيت الذي شكّل حريمًا مغلقًا عاشت فيه المرأة زمنًا طويلاً وهي تحلم بمغادرته ، وتحايلت عليه بشتى الوسائل مطلقة العنان للخيال ليحملها خارجه إلى الفضاء المفتوح ، عادت إليه مرة أخرى بوصفه ملاذًا يتيح لها فعل ما لا يمكنها فعله في ظل نظام شمولي راح يحصي على المرأة حركاتها وسكناتها ، وحتى أنفاسها . فما لا يمكن فعله في الجامعة ، صار متاحًا في البيت ، لتنعكس الآية ويصبح البييت المعادل الموضوعي للجامعة ، ففيه مارست نفيسي عملها بحرية ، وناقشت مختلف القضايا مع طالباتها بدون روادع الثورة .

انسحبت نفيسي من واقع لا ترضاه إلى دنيا الخيال ، عبر قراءتها بعض الأعمال السردية التي اختارتها ، لكنها كانت تعرف كيف تقفل راجعة إلى أرض الواقع ، ليقوم الأدب بدور علاجي بالنسبة إليها ، يمنعها من الوقوع فريسة العصاب . وربما لو لم تفعل ذلك لآلت إلى مصير مظلم في ظل ذلك النظام الشمولي ، بقيمه ومبادئه التي تتعارض مع قيمها ومبادئها وثقافتها ، حيث وجدت نفسها في مواجهة معه رغمًا عنها ، بعد أن منعت من مغادرة البلاد لمدة أحد عشر عامًا . ومن غرفة المعيشة في منزلها ، صنعت مع طالباتها عالمهن وصومعتهن الخاصة ، مبتدعات لكون شخصي مستقل يسخر من «واقع الإيشاربات السود والوجوه المذعورة لتلك المدينة التي تدب بعشوائيتها»(١) . وكانت الموضوعة الأساسية في صفهنّ هي رصد العلاقة بين الخيال والواقع ، وبين الكتابة والحياة . وعبر هذا الموضوع قرأن كلاسيكيات الأدب الفارسي ، وحكايات «ألف ليلة وليلة» ، وكلاسيكيات الأدب الغربي مثل «مدام بوفاري» ، و«كبرياء وهوى» ، وسواهما ، والعمل الأهم الذي قرأنه هو رواية «لوليتا» لنابوكوف .

لم تكن قراءة «لوليتا» بريئة ، فقد تقصّدت ، آذر نفيسي ، تأويلها حسب سياق المجتمع الإيراني ، فقدّمت قراءة كاشفة لواقع إيران بعد الثورة الإسلامية ، حينما عثرت على التوازي بين التخيّلات السردية ، والواقع الذي عاشت فيه ، فقد كشف ماضي لوليتا عن موت والدها وأخيها وكذلك أمها . ولا يعاودها هذا الماضي على شكل حلم ضائع ، بل مثل فراغات ونقص في شيء ما ، لتتحول بذلك إلى نموذج مزيف لحلم شخص آخر يحاول تحقيقه بشخصها ، وترى نفيسي أنها تشبه في ذلك

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٥ .

طالباتها تمامًا ، فهن لا يمتلكن تصورًا واضحًا عن أنفسهن ، ولم يكن بإمكانهن صياغة ذواتهن إلا عبر عيون الآخرين الذين كنّ يكرهن ويزدرين ، ولا يعشن حياتهن ، ويسلب منهن ماضيهن ليصبحن نموذجًا مزيفًا لحلم الآخرين . وينسحب الأمر نفسه على ماضي إيران الحقيقي الذي غدا أمرًا ثانويًا بالنسبة إلى أولئك الذين استحوذوا عليه ، تمامًا مثلما أصبح ماضي لوليتا ثانويًا بالنسبة إلى هومبرت[١] .

ما عانت منه لوليتا ، ونفيسي ، والطالبات ، هو ما تعانيه المرأة في الشرق الأوسط عمومًا ، فما زالت المرأة تعيش وفق تصورات (الآخر ،الذكر) عنها وليس وفق تصورها عن ذاتها ، ومنذ لحظة الولادة تبدأ بالتشكل وفق تصورات الآخرين ورغباتهم ، وغالبًا ما تنصاع لكل ذلك ، وإذا حدث وحاولت الخروج على هذه التصورات لتحقق حياتها ، فإنها تصطدم بالمحيط الذي يحاصرها ويقمعها . وبذلك تصبح حياتها مشوهة ؛ لأنها لا تعيش حياتها ، بل الحياة التي أريدت لها . ولانتزاع جزء من حريتها وعيش حياتها التي تريد ، تلجأ إلى التحايل بشتى الوسائل ، عبر الأحلام والخيال والتمرد والمواجهة في بعض الأحيان . وكما فعلت نفيسي بإنشائها لصفها الخاص .

سُلب ماضي لوليتا ، وحاضرها ، لتعيش حياة ليست حياتها ، ولتتحول إلى ضحية مرتين ، ولم يكتف هومبرت بسلب ماضيها ومسخه ، وحرمانها من حياتها ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، إذ راح يوظف مهارته في الخطابة ، ومن خلال تلاعبه بالألفاظ ، في تحويل الضحية إلى جلاد ، محاولاً كسب تعاطف المتلقي معه ، وهكذا يبرّئ هومبرت نفسه ويورّط ضحيته ، وهذا الأسلوب كان دارجًا ومألوفًا في الجمهورية الإسلامية . فبعد أن أضرم أتباع الخميني النار في دور السينما ، جاء تصريحه مراوغًا ، قائلاً : «نحن لسنا ضد السينما ، وإنما نحن ضد البغاء!»[٢] . محاولاً بذلك كسب التأييد ، وتحويل المجرمين إلى حماة للأخلاق ، وبدل معاقبتهم كافأهم على عملهم . رأت نفيسي أن هومبرت وغد وشرير لا يختلف عن أي طاغية آخر ، لا يعنيه الآخرون وحياتهم في شيء ، وجلّ اهتمامه يتمركز حول وجهة نظره الشخصية عن الآخرين . فقد سرق طفولة لوليتا ، ولم يكترث بأحاسيسها ومشاعرها ، بل لم يكن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٦٣ ،٦٥-٦٦ ، ٦٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٧٧ .

يعرف شيئًا عمّا يمكن أن يدور في خلدها . ولم يدرك أن كل ما أرادته هو أن تحيا حياة طبيعية . وهذا ما حاول أن يفعله أية الله الخميني بحياة الإيرانيين ، إذ سعى إلى تحويلهم إلى نماذج من صنع خياله ، والأمر نفسه فعله بالأدب[١] .

وحينما رحل الخميني لم يحزن الناس عليه بقدر حزنهم على موت الحلم . ففي المجتمعات الشرقية المحكومة بالقيم الأبوية ، والقبلية ، والأنظمة الشمولية ، ما تزال الشعوب تعلّق آمالها وأحلامها على الحاكم المخلّص ، ولذلك تتأثر كثيرًا برحيل قادتها ، ونجدها تسهم بشكل أو بآخر في صياغة شخصية الطاغية ، وتؤسّطره إلى درجة التقديس ، وحينما يختفي ، لأي سبب كان ، يحدث نوع من التخبّط والذعر ، والوقوع في الفراغ الذي خلّفه غيابه ؛ لأن الشعوب في المجتمعات الشرقية ما تزال تؤمن بالخلاص الفردي ، ولذلك تستبدل طاغية بطاغية ، وفي الوقت الذي تنتظر فيه الشعوب من الطاغية أن يحقّق أحلامها ، يسعى هو إلى تحقيق حلمه الخاص ، محاولاً تفصيل الواقع في ضوء معطيات حلمه ، كما فعل الخميني ، وغيره من صناع الأساطير أمثال : هتلر وستالين وغيرهم . وترى نفيسي أن الخميني نجح مثل هومبرت في تدمير الواقع والحلم معا في إيران[٢] ، فقد دمر واقع بلاده وشعبه بعد أن زجّ بهما في حرب دامت ثماني سنوات مع العراق ؛ ليحقق حلمه الذي لم يتحقق منه شيء ، إضافة إلى كل جرائم القتل والتعذيب التي رافقت محاولة تحقيق ذلك الحلم ، في تحويل نظام الحكم من سلطة إمبراطورية مستبدة إلى سلطة لاهوتية شمولية ، كان لمعاناة المرأة فيها حصة الأسد .

٣-٢. المرأة الشرقية في ظل الأنظمة الشمولية

عمل النظام الشمولي في إيران على تقييد حرية المرأة ، ووضعها في قوالب ارتآها لها ، فاستنّ قوانين أسهمت في حجبها ، وتقييدها ماديًا ومعنويًا . وقد تجلّى ذلك في التقييد الجسدي ، والتقييد الذهني ، والتقييد الاجتماعي . وحينما سعت للانعتاق من هذه القيود التي فُرضت عليها ، نُظر إليها على أنها متمردة تهدد الثورة الإسلامية والجمهورية ، ولا بد من أن تلقى العقاب المناسب . فتعرضت للاعتقال والسجن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٨٧-٨٨-٨٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤١٠ .

والإعدام ، وانتهك عرضها ماديًا ، عبر اغتصابها ، ومعنويًا ، عبر اللغة . وفُرض عليها الحجاب المعنوي قبل المادي ، لتجد نفسها محاصرة حتى في غرفة نومها . فقد جاءت نصيحة الزعيم الإيراني «رفسنجاني» ، لتحثّ النساء على ارتداء ملابس مناسبة في أثناء النوم ، حتى إذا ما تعرّضت بيوتهن للقصف ، فلا تراهن عيون الغرباء وهن غير محتشمات[(١)] . إن مجتمعًا يحكمه نظام شمولي بمرجعية دينية ، وعقلية ذكورية ، لا يُستبعد فيه التفيكر بمظهر النساء بعد موتهن بدل التفكير بموتهن ، وضرورة حمايتهن من الموت ، يمثّل سجنًا حقيقيًا تقبع فيه النساء أينما وجدن سواء أكنّ في البيت ، أم في الشارع ، أم في الجامعة ، أم في العمل .

عانت المرأة في ظل النظام الشمولي في إيران من التقييد الجسدي ، بعد أن فُرض «الجادور» رسميًا على النساء ، واتهمت النساء اللواتي لا يضعنه بأنهن بغايا أو أتباع للشيطان ، وتعرّضت من لا تمتثل لارتدائه للعقاب ، فكان على المرأة أن تختار مضطرة بين ارتداء الحجاب ، وبين العقاب الذي ربما يصل إلى حدّ القتل . ولم يقتصر الأمر على تقييد المرأة بالحجاب ، بل قيّدت حركتها أيضًا ، فصارت الهرولة فعلاً تعاقب عليه النساء[(٢)] . وحُرّم الباليه والرقص ، ثم طال التقييد صوت المرأة الذي ينبغي أن يحجب أيضًا ؛ لأنه مثل شعرها يثير الغرائز ، ولا بد له من أن يكون مخفيا ، فمُنع الغناء . وكان من الطبيعي أن يتبع تقييد الجسد تقييد الروح ، فصار الحب واحدًا من المحرّمات أيضًا[(٣)] . وتعرضت نفيسي للإهانة ، حينما وجدت على مكتبها ظرفًا في داخله ورقة كتب عليها :»الزانية نفيسي يجب أن تطرد» بعد أن صارت هذه اللغة هي لغة الصحف الرسمية والإذاعة والتلفاز ، ولغة رجال الدين بهدف تشويه سمعة الخصوم وتدميرهم[(٤)] . وفُرض على السجينات العذراوات الزواج من السجّانين قبل إعدامهن ، لاعتقاد مؤدّاه بأن المرأة إذا ما أُعدمت وهي عذراء فسوف تدخل الجنة . وهو اغتصاب صريح . وقد اعتقلت إحدى الفتيات بتهمة

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٢٦ ، ٢٥٧ ، ٤٨٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٨٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٢٣٠ ، ٣١٦-٣١٧ ، ٤٣٢ .

ملفّقة ، وكان ذنبها الوحيد هو جمالها ، واحتجزت لنحو شهر ، تناوب خلاله على اغتصابها عدد من السجّانين[1] .

وجاء التقييد الاجتماعي ليعيد المرأة إلى الوراء ، بعد أن سنّت الثورة قوانين تقضي بخفض سن الزواج من ثماني عشرة سنة إلى تسع سنوات ، وغيرها من القوانين التي جاءت لتزيد من معاناة المرأة ، في ظل هذا النظام الذي يعتمد على إقصاء الآخر . ولم يعد بإمكان المرأة تقرير مصيرها ، وصار لزامًا عليها أن تقبع في ظلّ رجل ، وتعرضت لمختلف أنواع العنف الجسدية والمعنوية[2] .

إن ضروب التقييد السابقة التي لحقت بالمرأة ، لم تمنعها من محاولة الانعتاق منها ، وإعادة النظر في العديد من القضايا . ومثّل التحرر بالحكاية أحد أهم أشكال الانعتاق ، فقد ركّزت نفيسي في صفها الخاص على هذا الجانب ، عبر مناقشتها للأعمال السردية التي تنطوي على حكايات ، تدعو إلى عدم الاستسلام ، والإذعان للقيود والحدود المفروضة على النساء ، فكل حكاية تمنحهن القوة والقدرة على تجاوز قيود الواقع ، ولذا فهي تمنحهن الحرية التي يحرمهن الواقع منها ، ولذلك كان أول عمل أدبي ناقشته مع طالباتها هو «ألف ليلة وليلة» ، وكان السؤال الأهم الذي تفرضه مناقشة هذا العمل هو : «كيف يمكن لهذه الأعمال الخيالية العظيمة أن تساعدنا وتنير لنا طريقنا كوننا نساء سقطن في شرك من الظروف القاسية؟» ، في محاولة لإيجاد العلاقة بين الفضاءات المفتوحة التي تمنحها الروايات ، والمساحات المغلقة التي تضيق بالنساء[3] . وقد عملت تلك الحكايات على تعزيز الثقة بين نفيسي وطالباتها ، وجعلتهن يتبادلن الأسرار الشخصية ، ويتحدين الواقع القمعي الذي ينتظرهن خارج غرفة المعيشة ، وجعلتهن يثأرن لأنفسهن من أولئك الذين استبدوا بحياتهن . وحلّ التضامن النسوي بين نساء من مختلف الاتجاهات ، ليعبّر عن رفضهن للنظام الشمولي الذي كبّلهن وصادر حياتهن ، فلقد تسبب قمع الثورة للنساء بظهور وعي خاص بحالهن ، وصرن أكثر قدرة على اكتشاف ذواتهن ، ومعرفة موقعهن في مجتمع وقع أسير أفكار لاهوتية .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص ٣٥٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤٣١-٤٣٢ ، ٤٥٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٧ ، ٨٤ .

ومن المحزن اليوم ، أن تتعرض المرأة لجميع ضروب التقييد السابقة ، التي عانت منها المرأة في ظل النظام الشمولي في إيران ، بل تضاعف ذلك مرات ومرات ، فقد روت لي إحدى صديقاتي التي تعيش في منطقة سيطرت عليها إحدى الجماعات المتشددة في سورية ، إبان الأحداث التي مرّت بها بلادي خلال العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين ، كيف مُنعت النساء من العمل ، وحُجر عليهن في البيوت ، وكيف فُرض عليهن النقاب ، ومن لا تضعه تتعرض للعقاب ، وكيف يتعذر على المرأة الانتقال من مكان إلى آخر ، ومن مدينة إلى أخرى إلا بصحبة محرم يرافقها ، ولا يمكنها مغادرة البلاد إلا بمباركة من أمير الجماعة الدينية . لقد تحوّلت امرأة مستقلة حاصلة على درجة الماجستير ، ومديرة مدرسة أسهمت في نشر العلم والمعرفة بين آلاف الطلبة ، إلى امرأة ، كائن مقهور حبيس البيت ، وعاطل عن العمل ، ومحاصر في حريم .

كشفت النماذج التي وقفت عليها انهماك الكاتبات بقضايا المرأة في الشرق الأوسط في ظل الأنظمة الأبوية ، والدينية ، والقبلية ، والاستبدادية المهيمنة في هذه المنطقة . ومع اختلاف المنظورات الشخصية للكاتبات ؛ فقد بدا واضحًا أن الثقافات الكبرى في الشرق الأوسط ، العربية ، والفارسية ، والتركية ، تماثلت في نظرتها للمرأة ، ومعظم القضايا التي عانت منها النساء تجلّت في أدب جميع الكاتبات بغض النظر عن موقف الكاتبة المتحيّز ، أو الموضوعي ، أو الناقد . فقضايا الحريم ، والحدود ، والعبودية والتحرّر ، والمساواة ، والحجاب ، والعلاقات الأسريّة ، والعلاقة مع الآخر ، حضرت في كتابات النساء اللواتي وقفنا على مدوّناتهن السردية . وبدا واضحًا وعي الكاتبات بالنظرة الاستشراقية ، وبالخطاب الاستعماري الذي اتخذ وسيلة للتعامل مع الشرق ، فقد أدركت الأميرة سالمة الأطماع الاستعمارية في الشرق ، ومحاولة الغرب تحقيق أطماعه بتضخيم عيوب الشرق ، والتذرّع بما سمّوه مأساة المرأة الشرقية ، وكانت أسلي سانكار على وعي بالنظرة الاستشراقية لعالم الحريم المستعارة من حكايا ألف ليلة وليلة ، وحتى آذر نفيسي التي تشبّعت بالثقافة الغربية ، واتهمت فيها بالغربنة ، تجنّبت الدعوة إلى إحلال القيم الغربية في المجتمع الإيراني ، بل تطلّعت إلى تثبيت قيم الاستنارة ، تلك القيم التي تعلي من شأن الإنسان ، وحقّه في الحرية المناسبة له . وكشف الحفر المعمّق في النصوص التي قرأناها عن وضع النساء المأزوم في منطقة الشرق الأوسط ، وعمق معاناتهنّ في مجتمعات تئنّ تحت وطأة إرث ثقيل

من القيود الراسخة ، فلم تفلح الحضارات ، ولا الأديان ، ولا حركات التحرّر الوطنية في تخليصهنّ منه ، إذ يبدو ، أول وهلة ، بأن انبعاث القيم الأبوية ، والطائفية ، والعرقية ، والقبلية ، يتعارض والتحولات التاريخية المرتقبة جرّاء تراكم التجارب التاريخية التي لم تفعل فعلها في تفكيك حدود الحريم ، ولكن تلك هي حال النساء في الشرق الأوسط .

الفصل الثالث

الأمومة

- في القول بحتميّة الوظيفة الإنجابية للمرأة-



١. مفهوم الأمومة

ما أن تحبو الفتاة في المجتمعات التقليدية ، حتى يقع تدريبها على ممارسة دور الأمومة ، وهو دور تتشبّع به حيثما تكون ، ويُربط مآل حياتها بهذا الهدف ، فينبغي أن تكون كائنًا مُنْجِبًا ، وبالإنجاب تتأكد هويتها الأنثوية . وما من فتاة نجت من هذا الدرس ، فهو قوام وجودها ، فلا ينظر إليها باعتبارها أنثى ، بل بوصفها كائنًا يؤدي وظيفة الأمومة . أي الإنجاب وما يترتب عليه من رعاية وتربية . ولم يأت هذا الخيار عبثًا ، بل انبثق عن تقاليد مطمورة في بواطن المجتمعات التقليدية ، التي تفصح عنه برسم الأدوار الجاهزة للرجل والمرأة ، وتحدد مواقعهما في سلّم التراتب الاجتماعي . لا يمتلك الرجل شرعية كونه إنسانًا سليمًا إن لم يترك ورثة تملأ الأرض من بعده ، ولا ينظر بعين التقدير لامرأة لا تجرّ وراءها جمعًا من المخلوقات ؛ إذ لا تتحقق هوية الإنسان بذاته فردًا معترفًا به من طرف الآخرين ، بل بذلك الامتداد المبهم الذي ما يلبث أن يتكاثر ، ويتنافس ، ويتفكك ويتخاصم ، وربما يتقاتل ، وكأن عبرة العيش في الدنيا هي الانخراط في ذلك الازدياد الغامض لبني البشر من غير تدبّر ، ولا تفكّر . يشنّف الرجل أذنيه بالتركة التي تبعث الفوضى في عالمه ، وتنظر المرأة بالرضا إلى نفسها كلما امتلأ رحمها بالأجنّة ، فكأن الإتيان بهم يبرهن على صلاحية أمرها فردًا مقبولاً في مجتمع يقيم حياته على قاعدة من الإنجاب ، وليس التفكير في حال مَنْ يتدفقون إلى العالم عامًا بعد عام .

في ضوء ذلك صار من اللازم طرح السؤال الآتي : هل تتحقق هوية الإنسان به أم تتحقق بقدرته على الإتيان بإنسان آخر؟ وهل الإنجاب غاية بحدّ ذاتها ، أو أنه فعل اختياري يلجأ الإنسان إليه إن وجد في ذلك ضرورة تحتاجها حياته؟ والحال هذه ، فسوف ينظر كثيرون إلى هذه الأسئلة بازدراء ، واستنكار لأن النظام الأبوي لم يحل دون طرح الأسئلة المغايرة ، فحسب ، بل حال دون التفكير بها ، فما للمرأة من قيمة اعتبارية إن لم تكن ولودًا ، ولا تكتسب شرعية كونها امرأة إن لم تسلخ حياتها في ممارسة دور اجتماعي اصطلح عليه بـ«الأمومة» . ومن أجل تسويغ هذا الفعل الطبيعي ، أفرطت الثقافة الاجتماعية والدينية في إضفاء المعاني السامية على هذا

الدور ، حتى أنه سلب المرأة هويتها الأنثوية ، وأحالها مرضعًا ترفد العالم بمزيد من الأطفال من دون أن تتبيّن مصائرهم ، وكلما ازداد عددهم ، عظمت أهميتها في المجتمع الذي تعيش فيه ، وقد أفرز هذا التنميط الاجتماعي امرأة لا تفكر بذاتها ، بل بما يطرحه رحمها ، وما عاد ينظر إليها بعين التقدير إلا بما تأتي به من كائنات جديدة .

لست أنكر على المرأة دور الأمومة ، ولا أجحده ، فهي فعل طبيعي يتصل بمسؤوليتها في رعاية أطفالها ، غير أنني أتساءل عن حقيقة ما يشاع من اعتبارها غريزة لا تكتمل هوية المرأة إلا بها ، فأنا من النساء اللواتي شهدن ضروب التقدير التي خُلعت على أولئك النساء اللواتي رفعت الأمومة من قدرهن ، وخفض غيابها من نساء كنّ أولى بالتقدير . لم ينظر للمرأة بوصفها مشاركة للرجل في شأن الحياة ، ولا في ضوء دورها الاجتماعي والاقتصادي في مجتمعها ، ولا في كونها نالت قدرًا جليلاً من العلم والمعرفة ، بل فيما كانت تطرحه من أطفال ، وتنصرف إلى رعايتهم ، فهذه هي الوظيفة المقدّسة التي خلعت على المرأة . إنها حاضنة فحسب ، فلا يُنسب لها ابن ، ولا تحمل اسمها ابنة ، ولا تدرج في شجرة الأنساب ، ويتحرّج كثير من الرجال من ذكر اسمها في المجال العام ، ويعزفون عن الإصغاء إليها ، أو الاستماع إلى رأيها ، فقد أدت وظيفتها التربوية ثم رميت في منطقة النسيان ، وما عاد لها من أهمية .

ولعلي أفهم تلك السطوة الهائلة التي مارسها الخيال الاجتماعي على النساء اللواتي لم تكن تشغلهن في حياتهن غير ثنائية الإنجاب والأمومة ، وقليلات منهنّ نظرن للأمومة على أنها علاقة تكافؤ بين اثنين وليست علاقة تبعية ، ومع ذلك فقد أجمعت المرويات الدينية ، والاجتماعية على أن خير النساء الولودات ، اللواتي يعمّرن بيوتهن بجمع من الأطفال ، وكأنّ الأمومة أضحت ركنًا من أركان هوية المرأة ، فلا يجوز التعرّض لها بالسؤال والمناقشة . ولقد شهدت في حياتي الشخصية ، والثقافية ، والأكاديمية ، ذلك المجهود العظيم الذي تبذله النساء من أجل أداء هذه المهمة من غير تقدير للنتائج المترتبة على ذلك ، وكثير ممن عرفت لم يربطن الأمومة بما ينبغي أن يترتب عليها من نتائج ، فليس المهم أن تسهم في رفد المجتمع بنساء ورجال مفيدين له في المستقبل ، بل يكفيها الإتيان بهم إلى العالم . وليس هذا انتقاصًا من تلك العاطفة النبيلة التي تغمر بها الأمهات أطفالهن ، ولا تقليلاً من ذلك الجهد العظيم الذي يبذلنه في رعايتهم ، والاهتمام بهم ، إلى أن يقوى عودهم ، وتثبت أقدامهم في

العالم ، بل إنني أتساءل عن طبيعة الربط بين المرأة والأمومة ، ومغزى التسليم بأنها غريزة لا تستقيم هوية المرأة إلا بها ، بدل القول إنها من الواجبات الأسرية التي يُعهد للمرأة القيام بها ، فثمة فرق بين واجب يتولاه فرد في الأسرة ضمن حدود معرفته ، وخبرته ، وبين القول إنه لا يكون له شأن إلا بأداء هذا الواجب من دون سواه .

تقودني هذه الأسئلة ، وحواشيها ، إلى التفكير في موضوع العائلة ، وهو مقترن بالأمومة ، فهي نظام طرأ على الحياة الاجتماعية ، ولم يكن أصلاً من أصولها ، وصار الآن في بعض المجتمعات يتعرض للخدش ، وللطعن ، وتتزعزع أركانه ، وحلّت محلّه المساكنة ، والمؤالفة ، والمشاركة ، وتوزيع الأدوار حسب الحاجات . وراح المفهوم التقليدي للعائلة يتعرض للتعديل ، بل يتزعزع . ولست أعرف على وجه التحديد إلى أين سينتهي الحال به في المستقبل ؛ لأن الأنظمة الاجتماعية تتغير بتغيّر الظروف ، ولا تتماثل تلك الأنظمة ، تمام التماثل ، في أية مرحلة من مراحل التاريخ . أثبت لنا الماضي ذلك التغيير ، وسوف يمضي التغيير في المستقبل على وتيرة لا تنقطع عن الماضي ، وإن كانت قد تأخذ أشكالاً مختلفة عنه ، ومن ذلك مفهوم العائلة . وبمجرد أن يتخلخل النظام التقليدي للعائلة ، فسوف يتأدّى عنه تغيير في مفهوم الأمومة ، وفي وظيفتها ، وكلّ التبعات التي لحقت بها ، وعلى هذا فكما أن الأبوّة ليست غريزة أصلية عند الرجال ، فليست الأمومة بغريزة بدئية عند النساء ، بل إن المداومة الطويلة على أداء تلك الوظائف ارتقى بها إلى درجة المسلّمات غير القابلة للمراجعة ، وحال دون النظر إليها باعتبارها وظائف اجتماعية غير لازمة . ومن أجل ترسيخ هذه الوظيفة ، جرى تزوير كثير من الوقائع ؛ لكي تظهر الأمومة وكأنها استجابة لإرادة إلهية سامية ، خلعت على المرأة دورًا وظيفيًا مقدسًا ، لا يجوز الطعن به ، مهما كان الأمر ، فليس يجوز طرح قضية المرأة ، وهويتها ، وحقوقها ، بل يجب تركيز الاهتمام على وظيفتها الأمومية . وفي هذا الإطار الراسخ من المسلّمات انتظم مفهوم الأمومة في المرويات الدينية ، والتاريخية ، والسردية .

تفيدنا الخلفية التاريخية لمفهوم الأمومة في كشف حالها ، فقد غُلّف المفهوم بقداسة راسخة عبر التاريخ ، وحظي بتبجيل خاص ، إذ عرف المصريون القدماء تكريم الأمّ قبل آلاف السنين ، فقدّسوها واحتفلوا بها ، واختاروا العدد الأكبر من آلهتهم من الأمّهات ، بعد أن اتخذوا من إيزيس رمزًا للأمّومة . كما كانوا من أوائل الذين احتفلوا بعيدها . وآثار مصر القديمة شاهدة على ذلك . ويشير المستشرق الهولندي

ج .أ .ويلكين إلى أن «الأمومة» يراد بها ، في عرف علماء علم الاشتراك ، القرابة من طرف الأمّ ، وتعني انتساب الولد إلى أمّه ، وعدم معرفة الأب الحقيقي للولد ، وهي أقدم عهدًا من الأبوّة . والأمومة أمر يعمّ جميع شعوب الأرض ، وبعض آثار الأمومة ما تزال باقية عند البعض إلى يومنا الحالي . ونشأت الأمومة عن تعدد الأزواج ، أو زواج الاشتراك الذي كان سابقًا غير مقيد برباط شرعي ، ما أدى إلى تسيّد الأمومة عند سائر الأمم قبل ظهور الزواج الفردي الذي أنتج نظام الأبوة . ولم يكن العرب بمنأىً عن هذه الظاهرة ، فقد شاع عندهم زواج المشاركة وتعدد الأزواج ، الأمر الذي دعا إلى حصر القرابة قديمًا في الأم . ومن الأدلة على شيوع الأمومة عند العرب قبل استحكام نظام الأبوة عندهم كلمة بطن ، التي تحيل إلى اليوم على العائلة أو القبيلة ، وهي كلمة تشير إلى أن (المرأة ،الأم) كانت مصدر العائلة ومحورها[١] ، وربما هذا ما أكسبها أهميتها عند جميع الشعوب ، فالأنساب كانت مرتبطة بها .

وقد عضّدت الأديان السماوية ، والأرضية ، مكانة الأمّ ودورها ، وجرى اتّفاق عام على أهميّة الأمومة في حياة كل امرأة ، فلا تكتمل أنوثتها إلا بأمومتهما ، ومن تفتقر للأمومة فإنما هي امرأة ناقصة لا حقّ لها في الاصطفاف مع سائر النساء الكاملات . فالحاجة النفعية عند المجتمعات القديمة أفضت إلى ظهور أسطورة الأمومة ، وترسّخت تلك الأسطورة ، واكتسبت أهميتها القصوى في بنية المجتمع ، فقد أصبح للمرأة دور الحاضنة فضلاً عن كونها وسيلة للمتعة ، وقام المجتمع بدعمها بالشرائع والأعراف والقوانين ، والدعاية التي أقنعت المرأة بأن تكون جميلة وجذابة ، وأن الأمّومة أمّر جميل ورائع لتفعله[٢] . وباركت الأديان ذلك وفق الرؤى التي دعمت هذا التصوّر بعيدًا عن سياقها التاريخي . ففي البدء كانت كلمة الله كونوا مثمرين وتكاثروا هي ما أُطلقت على الأرض لتدور ، وهو اقتراح عملي حيث لم يكن

---

(١) ويلكين ، ج .أ : الأمومة عند العرب ، دراسة في أنماط الأنوثة والنكاح ، تر : الدكتور بندلي صليبا الجوزي ، المركز الأكاديمي للأبحاث ، العراق ، تورنتو ،كندا ، بيروت ، ط١ ،٢٠١٤ ، ص٢٠ ، ٢٤-٢٥ ،٥٠-٥١ .

(٢) رولن ، بيتي : الأمومة . . ومن الذي يحتاج إليها ، ضمن كتاب الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف ، مقالات مختارة ، تر :محمد قدري عمارة ، مرا : إلهامي جلال عمارة ، تقديم : هالة كمال ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٥ ، ص٣٨٢ .

هناك من البشر سوى آدم وحواء . ويعدّ شرًا إذا منع حمل الأطفال . والنظر إلى المتعة الجنسية بوصفها إثمًا . والأمّومة تنظف الجماع ، وتَطهّرُ النساء من خطيئة حواء وإغوائها لآدم ، يكون عبر حملها للأطفال ، وعدّت المرأة نجسة بسبب الحيض[(١)] .

بدأت قصة الأديان مع الأمّومة بوصفها فريضة مقدسة من سفر التكوين ؛ حيث أمّر الله آدم وحواء : «وباركهم وقال لهم اثمرو واكثروا واملؤوا الأرض»[(٢)] . واستمرت القصة في المسيحية التي عمّمت مفهوم الأمومة ، وكان أن قنّن الفقه المسيحي ذلك المفهوم على يدي القديس أوغسطين(٣٥٤-٤٣٠م) ، الذي أكد على أن الجماع حتى مع الزوجة الشرعية ، ليس حلالاً ويُعدّ شراً إذا ما مُنع حمل الأطفال[(٣)] ، أي إن المرأة آلة للإنجاب ، وكائن نجس مغمور بالشرّ ، وإنجابها المستمر-طالما هي قادرة على الإنجاب- وسيلة تجعلها أقل شرًا ونجاسة ، وبذلك تكتسب المرأة أهميتها وقداستها من كوّنها أمّا ، أمّا إذا افتقرت للأمّومة فتسقط عنها الحصانة ، وتغدو شراً كلها . و«تفيد دراسة المسألة الجنسية في المجتمعات العربية المسلمة أن السلبية المضفاة على مكانة المرأة الاجتماعية أدت إلى اختزال وجودها إلى دورين لا ثالث لهما : موضع المتعة وآلة الإنجاب»[(٤)] . ومع أن القرآن الكريم قد عبّر بشكل واضح وصريح عن مشقّة الأمّومة ولم يجعل منها هدفًا بحد ذاتها ، يقول تعالى : ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ ، (الأحقاف : ١٥) ، و﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾ ، (لقمان :١٤) ، وفي الآيتين تأكيد على المشقّة التي تتسبّب بها الأمومة ، إلا أن هذا لم يغيّر في التصورات السائدة عن الأمومة ، التي لم تخرج عن المنظومة السابقة ، وأُعرض عما جاء في القرآن الكريم ، أو فُسّر بطريقة تدعم وجهة نظر الثقافة السائدة ، ولذلك جرى التأكيد بشكل أكبر على ما ورد في الأحاديث النبوية ، وذلك لتأكيدها على ضرورة الأمومة وأهميّتها ، فقد ورد في الحديث «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم»[(٥)] ،

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٣٨٢ .

(٢) الكتاب المقدس ، العهد القديم : الإصحاح :١/٢٨ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٣٨٢ .

(٤) بوحديبة ، عبد الوهاب : الإسلام والجنس ، تر : هالة العوري ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط٢، ٢٠٠١ ، ص٣٠٠ .

(٥) رواه النسائي وأبو داوود والإمام أحمد .

و«تناكحوا ، تكاثروا ، تناسلوا ؛ فإني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة»(١) . ونالت المرأة نصيبًا عظيمًا من الإكرام في الإسلام بوصفها أمًا ، فالرسول أوصى ثلاث مرات بالأمّ قبل أن يذكر الأب : «أمّك ثم أمّك ثم أمّك . .ثم أبوك»(٢) . وحينما سألت السيدة عائشة النبيَّ الكريم : أيّ الناس أعظم حقًا على المرأة؟ قال : «زوجها» ، قالت : فأيّ الناس أعظم حقًا على الرجل؟ قال : أمّه»(٣) . وجرت إضافات كثيرة على النصوص الدينية ، ألحقتها الثقافة الاجتماعية ، والموروث الشعبي من مقولات ، وأمثال وأشعار ، اكتست صفة القداسة جميعها في إعلائها من الأمومة وضرورتها ، بلغت حدًا جعل «الجنّة تحت أقدام الأمّهات» ، واطّرد ذلك في الأمثال الشعبية «الأمّ بتلمّ» و« الذي مَا له أمّ يحفر ويطمّ» ، وفي رواية أخرى «حاله يغم» ، و«المرا بلا ولاد بحال الخيمة بلا وتاد» ، والمرأة العاقر «شجرة بلا ثمرة ، حلال قطعها» . وقد شاع بين عامة الناس قول الشاعر حافظ إبراهيم (١٨٧٢-١٩٣٢م) :

الأُمُّ مَــــدرَســـــةٌ إذا أَعــــدَدتَهــــا
أَعــــدَدتَ شَــعــبًـــا طَيِّبَ الأَعــــراقِ
الأُمُّ رَوضٌ إن تَعَــــهَّـــدَهُ الحَـــيـــا
بــالــريِّ أَورَقَ أَيَّـمـــــــا إِيــراقِ
الأُمُّ أُســــتــــاذُ الأَســـاتِـذَةِ الأُلـى
شَــغَلَت مَــآثِرُهُم مَـدى الآفــاقِ

ينبغي أن تكون المرأة أمّا ، وهي ليست شيئًا يذكر إذا غاب دورها بوصفها كذلك . واستنادًا إلى هذا الإرث الديني والشعبي والشعري ، وهذا قليل منه ، كُرّست صورة نمطية تربط ما بين الأنثى والأمومة ، فلا انفكاك بينهما ، ومن خارج المعقول أن تكون المرأة إنسانًا سويًا ، إن لم تكن أمًا منجبة وحاضنة ، وهي تستطيع ذلك ، وإن لم يحدث فهو عصيان صريح للإرادة الإلهية من طرف أضعف البشر ، وحينما يتعذّر على المرأة الإنجاب ، أو أنها لسبب ما لا تتولّى دور الأمومة ، فسوف

---

(١) أخرجه البيهقي عن سعيد بن أبي هلال في سننه .

(٢) ينظر الحديث كاملاً عن أبي هريرة ، وهو متفق عليه ، رواه البخاري (٥٠٦ ح٥٩٧١) ، و مسلم (١١٢٤ ح٢٥٤٨) .

(٣) رواه النسائي (٣٦٣/٥ ح٩١٤٨) والحاكم في المستدرك ، (١٩٣/٤ح ٧٣٣٨) .

تُبتلى بغضب الله ، وقد يُفسّر ذلك على أنه ابتلاء من أجل امتحان قوة إيمانها .

إن التراث الإنساني زاخر بالحكايات ، والأمثال التي تعبّر عن التصوّر السابق ؛ الأمر الذي أدى إلى تصنيف الأمومة على أنها صفة لصيقة بكل امرأة تسعى إلى تحقيق ذاتها ، إذ ساد اعتقاد أن الطفلة تولد أمًّا بالفطرة ، وركّز الشرح التقليدي على قدرة المرأة التناسلية ، ورأى في الأمومة هدف المرأة الرئيسي في الحياة ، معرفًا ضمنيًا النساء اللواتي لا يصرن أمهات أنّهن منحرفات ، ونُظر إلى وظيفة المرأة بوصفها ضرورة للنوع واستمراره ، وسوّغ المدافعون عن النظام الأبوي تعريف النساء عبر دورهن الأمومي ، وإقصاءهن من الفرص الاقتصادية والتربوية على أنه يخدم المصالح الأفضل لبقاء النوع ، وكان تكوينهن البيولوجي ووظيفتهن بوصفهن أمهات هما سبب عدّ النساء غير ملائمات للتعليم والعمل ، فالطمث وسن اليأس وحتى الحمل ، كلها نظر إليها على أنها حالات ضعف ، أو مرض ، أو تشوّه ، جرّدت النساء من القدرة وجعلتهن أدنى[1] ، وبقي هذا الاعتقاد قابعًا في الخيال المجتمعي ، إلى أن جاءت الدراسات النسوية ، التي حاولت خلّخلت مفاهيم كثيرة ارتبطت بحال المرأة ، ومنها وهم الأمومة ، الذي ما كان من طبيعة المرأة ، إنّما من ثقافة المجتمع الذي تعيش فيه ؛ ويؤكد ذلك عبد الله إبراهيم مشيرًا إلى أن الثقافة العامة ، بل والفكر الفلسفي والديني ، لم يدّخرا وسعًا في اختزال المرأة «إلى كائن دوني مُنح دورًا هامشيًا في الحياة ، وإذا نُظر بموضوعية إلى ذلك الموقع الذي حُبست فيه المرأة ، وشوّه عمقها الإنساني ، نفهم النبرة النقديّة القاسية التي ميّزت الفكر النسوي في تحليله للثقافة الأبويّة-الذكورية ، ومحاولته تفكيك الركائز التي تقوم عليها»[2] . وقد كشفت «بيتي رولن» عن أن الاعتقاد بالرغبة في الأمومة أمر غريزي ، أو واجب بيولوجي ، هو الخطأ بعينه ، إذ أظهرت التجارب أن الأمومة ، والسلوك التزاوجي يُتعلمان ، وليسا غريزيين[3] .

---

(١) ليرنر ، غيردا : نشأة النظام الأبوي ، تر : أسامة إسبر ، مرا : الأب بولس وهبة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣ ، ص٤٥-٤٦ ، ٤٩ .

(٢) إبراهيم ، عبد الله : السرد النسوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١١ ، ص٦١ .

(٣) رولن ، بيتي : الأمومة . .ومن الذي يحتاج إليها ، ص٣٧٩-٣٨١ .

كرّس التاريخ الاجتماعي تصورات خاطئة بمفهوم الأمومة ؛ بسبب الفهم القاصر له ، فمن ذلك أن الأطفال يجعلون الزواج البارد أكثر حرارة ، والزواج الفاتر أكثر دفئًا ، لكن الدراسات الدقيقة تشير إلى أن الزيجات التي لا يتأتّى عنها أطفال هي أكثر إسعادًا للمرأة[١] . وإلى ذلك فإن لعب البنات بالعرائس بوصفهن مفطورات على الأمومة غير صحيح ؛ إن البنات الصغيرات يُعطين العرائس فيفرحن بها ، ولكن يفرح بها الأولاد الذكور أيضًا . بل رغب الأولاد الذكور بالألعاب الأموميّة أكثر مما رغبت فيها البنات ، وعبّروا عن سعادتهم بها بالغناء ، والهدهدة بالأسلوب الأمومي ، كما أثبتت ذلك التجارب[٢] . ومهما كان مستقبل الفتاة فهي تعدّ لتصبح أمًّا . وتأكيدًا على هذه الفكرة يقول «جوود» : لا تلقّن المرأة بواسطة المجتمع ليكون لها طفل ، فحسب ، بل إن أمّها تلقّنها أنّها لا بد من أن يكون لها طفل . تلك الأمّ التي تعلّق كل حياتها على أسطورة الأمّومة سوف تجبر ابنتها حديثة الزواج على التدرّب مبكرًا بأن تطلب أن يكون لها حفيد . والأزواج يسوّقون هذه الفكرة بنجاح ، فلديهم هم أيضًا أسطورة الأبوة ؛ فالرجل المتزوج ينبغي أن يكون له أطفال كثيرون ، وهذا مرتبط بالقدرة الجنسية وتوفير الخلود له[٣] . على أن الأكثر خطورة هو ما تحدثه الأمومة بالأحاسيس الجنسية للمرأة ؛ فقد رسخ في عقلية كثير من الأمّهات ، والأزواج أن المرأة حينما تصبح أمًّا تفقد كونها امرأة ؛ ليس لأن الأمومة سلبتها جاذبيتها ، بل ، فضلاً عن ذلك ، تصوّرها بأن واجبات الأمومة تلاحقها بما ينتهي بها إلى تدمير أحاسيسها الجنسية[٤] . وذلك ما تذهب إليه «نانسي فرايدي» في كتابها «أمّي مرآتي» إذ تقول : إنّ الأمّومة تغدو عذرًا جيدا للتخلّي عن الجنس ؛ فلدى الأمّ أشياء أكثر أهمية من العاطفة المضطرمة ، وهذا يثير لها المشاكل طوال حياتها ، فتكفّ عن التفكير بنفسها بوصفها امرأة جنسية[٥] .

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٣٨٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٣٩٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٣٩٠-٣٩١ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٣٨٩ .

(٥) فرايدي ، نانسي : أمّي مرآتي ، بحث الابنة عن الهوية الضائعة ، تر : راتب شعبو ، تيسير حسّون ، دار السوسن ، دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٠ ، ص٦٠-٦١ .

وترى الناقدة «ماريا مانز» أنه «إذا كان للمرأة المبدعة أطفال، فلا بد من أن تدفع مقابل ذلك حملاً ثقيلاً من الإحساس بالذنب؛ لأن حياتها سوف توزّع بين ثلاثة واجبات: أطفالها، وزوجها، وعملها. لا توجد امرأة لها قلب تستطيع كتابة فقرة بينما طفلها لديه متاعب، المرأة المبدعة لا توجد لديها زوجة لتحميها من الدّخلاء، الرجل إلى مكتبه في غرفة مقفلة الأبواب هو رجل يعمل، في حين المرأة إلى مكتب في غرفة يكون من السهل استدعاؤها في أي لحظة لتلبية طلبات زوجها أو أولاده»[1]. وإلى ذلك فإن الأمومة في مجتمع ذكوري، يلقي بعبء الأولاد على المرأة، تحتاج إلى وعي وإدراك بالمسؤولية الملقاة على عاتق الأمّ، ومن ثم تقرر الاختيار بأن تكون أمًا أو لا تكون.

وتؤكد «بيتي رولن» على أن الأمومة غير مرتبطة بإنجاب الأطفال؛ فمن الممكن أن تؤدي المرأة دور الأمّ بدون أن تنجب الأطفال، وتعطي مثالاً على ذلك ما قامت به «أنا فرويد» ابنة عالم النفس الشهير، وهي المرأة التي شاركت بدرجة كبيرة في علاج الأطفال، وأعطتهم أكثر من أي فرد آخر، ولم تكن أمّا[2]. ولكنها في الوقت نفسه لا تدعو إلى انقراض الأمومة، إذ ليس الغرض من الكلام السابق إيجاد عالم بلا أطفال، بل إنهاء أسطورة الأمومة فحسب، وتحويلها من أمر قهري إلى اختيار واع ومسؤول، فعندما «تصبح الأمومة غير قهريّة ثقافيًا، سوف يقل ما هو موجود منها. بدأت النساء في التفكير والعمل على تطوير الذات في مصادرهن الفردية، بعيدات كل البعد عن أن يكن أنانيات، وهذا التطوّر هو أملنا الوحيد، فهو يعني بدائل أكثر للنساء. والبدائل الأكثر تعني اختيارًا أكبر لأمومة أفضل وأسعد. إنها ليست قضية هل الأطفال رائعون عند إنجابهم وتنشئتهم، السؤال هو، حتى لو كانوا، هل المرء على استعداد لدفع ثمن ذلك؟ لا معنى لأن ندّعي أكثر من ذلك، إنّ النساء يحتجن إلى الأطفال عندما يكون ما يحتجنه فعلا هو أنفسهن. إذا كان الله لا يزال يتحدث إلينا بصوت يمكننا سماعه، فحتى سيقول: كونوا مثمرين ولا تتكاثروا»[3].

ولعل التخلّص من أسطورة الأمومة وتحرر المرأة من ذلك الوهم، سيؤدي إلى

---

(١) بيتي، رولن: الأمومة.. ومن الذي يحتاج إليها، ص٣٨٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٨٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٩٣.

تجسيد المعنى الحقيقي لمفهوم الحرية في العالم ؛ لأن «الحرية الأساسية للعالم هي حرّية المرأة ، فالأحرار لا يولدون لأمّهات مستعبدات ، والأمّ المقيّدة بالسلاسل لا تستطيع الاختيار ولكن تعطي بعدًا لتلك العبودية لأولادها وبناتها . لا يمكن لامرأة أن تعتبر نفسها حرّة إلى أن تستطيع الاختيار بوعي ما إذا كانت تريد أو لا تريد أن تصبح أمًّا»[1] .

أسهمت الثقافة الذكورية والفكر الأبوي في اختزال المرأة في إطار جسدها ووظائفه ، فهناك آراء عدد من الرجال تعكس الإجماع الثقافي على الدور الطبيعي للمرأة . فهم يؤكدون أن طبيعة المرأة تتحدد بقدرتها على جذب الرجال ، ولا يرون أيّة قيمة لأيّ تحديد آخر ، وكلها ترجع إلى الطبيعة البيولوجية . فالمرأة لها سمة أنوثتها إذا كانت جذّابة كفاية للحصول على رجل ، ومن ثم الحصول على بيت حيث سيسمح لها بالبدء في تحقيق هدف حياتها في الأمومة والإرضاع[2] . والكلام السابق يعني اختزال المرأة في جسدها ووجودها البيولوجي ، وهدف حياتها الأمومة والإرضاع . فقد أكد الكاردينال «جريجوريو بارباريج و« مدير الكلّية اللاهوتية في جامعة «بادوا» ، وهو أسقف مدينة بادوا ، رفضه تعليم المرأة ، حينما طُلب منه ذلك ، قائلاً : «لا يمكن ، لقد خلقت المرأة للأمومة وليس للتعليم»[3] . وحتى علماء النفس والأطباء النفسانيون الذين يحتضنون المعايير الجنسية للثقافة المعاصرة ، فمعظمهم لا يرون أبعد من التصورات النمطية لطبيعة الأنثى ، وأفكارهم تخدم الصناعة والتجارة جيدًا ، ولكن هذا لا يعني قطعًا أنها صواب ، والحال هذه ، فإن علم النفس ليس لديه ما يقوله عن النساء : ماذا يردن ، وما الذي يحتجن إليه؟ والسبب الأول لإخفاق علم النفس في فهم الناس وكيف يتصرفون أنه يبحث في الخصائص الداخلية للشخصية ، بينما يتوجّب عليه البحث أولاً في الظروف الاجتماعية المحيطة

(١) سانجر ، مارجريت : تنظيم النسل . . مشكلة الرجل أم المرأة ، ضمن كتاب الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف ، ص٣١٥ .

(٢) ويزتين ، ناعومي : علم النفس . . ونظرة إلى الأنثى ، ضمن كتاب الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف ص١٥٦ .

(٣) ماك كيجان ، دروثي : أن تكوني امرأة ، ضمن كتاب الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف ، ص٢٣١ .

بالشخصية وأثرها في صياغة الشخصية ذاتها ، والسبب الثاني هو أن واضعي النظريات عن الشخصية هم معالجون بشكل عام . وفيما يخص النساء يجب فهم الظروف الاجتماعية التي تعيش في ظلها النساء حتى نتمكن من فهم التوقعات والدوافع الخاصة لسلوكهن . وباستثناء الفروق بين الأعضاء التناسلية فلا يوجد فرق بين الرجال والنساء[١] .

ويشير خوسيه أورتغا إي غاست إلى أن «رسالة الأنثى البشرية التاريخية تظهر من غير وضوح لنسياننا أن المرأة ليست الزوجة ولا هي الأم ولا الأخت ولا البنت . وكل هذه الأشياء رواسب تضفي على الأنوثة أشكالاً تتبناها المرأة حينما تتخلى عن أن تكون امرأة ، أو حينما لا تكون امرأة . لا شك في أن العالم يظل مبتورًا بشكل مخيف إن أبعدت منه هذه القوى الروحية العجيبة التي هي الزوجة والأم والأخت والبنت ، المقدرة والممتازة جدًا حتى يبدو محالاً أن يوجد شيء يفوقها . لكن ، من الضرورة القول إنه لا تكتمل بها طبقات الأنوثة ، وهي أدنى وثانوية إذا قورنت بما هي المرأة حينما تكون امرأة ولا شيء آخر»[٢] . وواضح أن الكاتب لا يرفض وظيفة الأمومة أو غيرها مما تؤديه المرأة ، لكن هذا ينبغي أن لا يتعارض مع كينونتها الأصلية بوصفها امرأة قبل أن تكون أمًا أو زوجًا أو أختًا أو بنتًا ، ويجب أن لا يلغي تلك الكينونة ؛ لأن كل الأدوار السابقة ستمسي لغوًا ، إذا ما فقدت المرأة كينونتها الأصلية .

وحينما تحيد المرأة عن النمط الذي وضعها في داخله التمركز الذكوري ، وتقوم بوظيفة غير معتمدة في اللائحة الذكورية ، فإن هذه الوظيفة تكون منبوذة ، وتوصف صاحبتها بشتى الأوصاف التي تحطّ من شأنها ، ولا يتفهّم الرجال أنّها تقوم بالوظيفة الصحيحة لها ، بل تكون قد شذّت عن القاعدة ، لأنها لم تأخذ في الاعتبار الأولوية في وظيفتها ، وظيفة الأم . ومثال ذلك نموذج الملكة إليزابيث الأولى (١٥٣٣-١٦٠٣م) ، ملكة إنجلترا لنحو من نصف قرن ، وقد عرفت بـ«الملكة العذراء» لأنها امتنعت عن الاقتران بزوج ، ما حال دون ظهور وظيفة الأم في حياتها ، ولهذا وصفت

---

(١) ويزتين ، ناعومي : علم النفس . . ونظرة إلى الأنثى ، ص١٥٨-١٥٩ ، ١٧٥-١٧٦ .

(٢) أورتغاي إي غاست ، خوسيه : دراسات في الحب ، تر : علي إبراهيم أشقر ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ٢٠١٣ ، ص١١٦ .

بأنها كانت رجلاً متنكّرًا ، وامرأة غامضة ، ومتعطشة للدماء ، وعديمة الأنوثة ، وحادة الطبع ؛ لأنّها خرجت على النسق السائد لصورة المرأة من منظور الرجل ، ولأنّها نجحت في دورها بوصفها ملكة عظيمة ، ولعلّ من أهم إنجازاتها أنها أثبتت أن وظيفة الملكة هي إحدى الوظائف التي تلائم النموذج الصحيح للمرأة[١] .

وترى «برودنس ماكنتوش» أن الأقدار الجنسية نتعلمها بالثقافة ، ولو أن المدرسة والأصدقاء والتلفاز تخلّصوا من التفرقة الجنسية ، فإنّ البنات سيتخلصن من عرائسهن ، ويتجهن مباشرة إلى قاعة الاجتماعات ، بينما سيفكّر الأولاد في مهمة احتضان الأطفال[٢] . إن الكلام السابق يؤكد على دور الثقافة في تنمية الفوارق الجنسية بين الذكر والأنثى ، ولولا ذلك لتلاشت تلك الفوارق ، ولكن عندما تلحّ الثقافة على خلق صورة نمطية للأنثى ، (ومنها صورة الأمّ) وأخرى للذكر ، ويعد تجاوزها شذوذًا فإنّ هذا تحديدًا ما ينمّي الفوارق بين الجنسين ، ويجعل كل جنس رهين جنسه على أنّه قدر لا يفارقه ، لأنّ مفارقته له تجعله شاذًا من منظور المجتمع والثقافة المتحكّمة به . وتوجد شواهد كثيرة نلمسها في حياتنا اليومية ، فعندما يبكي الذكر ، على سبيل المثال ، تنهره أمّه وتقول له : عيب الرجل لا يبكي ، أمّا فيما يتعلق بالأنثى ، فمنذ لحظة الولادة تُعدّ لتكون أنثى ، وبولادتها ومع نموّها تشهد عددًا لا متناهيًا من اللاءات التي تنهرها ، لا تفعلي كذا ، ولا تفعلي كذا . . .إلخ ، وكل هذه اللاءات لأنّها أنثى ولا ينبغي أن تقوم بأعمال تخرجها من دائرة الأنوثة ، لأنّ هذا سيدخلها في دائرة الذكورة ، وبذلك سيجعلها غير مقبولة في المجتمع والثقافة التي تحكمه ؛ لأنّها ستبدو شاذة عن النمط السائد والصورة النمطية للأنثى . ووفقًا لذلك فإن مخالفة الصورة النمطية للذكر أو الأنثى ، تظهرهما بمظهر شاذ يرفضه المجتمع ، الأمر الذي يجعل كل طرف يدافع عن صورته النمطية ، ويكرّسها ، حتى لو لم يكن راضيًا عنها . وهذا يفسر مناهضة النساء أنفسهن للحركات النسوية .

إن أيّ وظيفة تفقد بريقها بمرور الوقت . والعمل في البيت ليس أقلّ شأنًا ، ولذا فإنّ عمل الأمّهات في البيوت لا يقلّ أهمية عن عمل موظف البنك أو عمل

---

(١) سايرز ، دوروثي : هل النساء بشر؟ ضمن كتاب الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف ، ص٧٢ .

(٢) ماكنتوش ، برودنس : الرجولة والأنوثة ، برودنس ، ضمن كتاب الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف ، ص٦١ .

المحامي . فالتعامل مع الأطفال والقيام بالأعمال البيتية يحتاج لجهد يعجز عنه موظف البنك أو المحامي . وبالتأكيد هناك قيمة في تنشئة البنات ليصبحن مستقلات ماديًا ويعتمدن على أنفسهن ، ولكن لا توجد حكمة كبيرة في تعليم البنت أنها يجب أن تصل إلى النجاح المهني وإلا فإن زواجها لن يدوم[1] . وهذا يعني أنه لا يجوز أن نجعل حياة المرأة رهنًا بنجاحها المهني ، فالعلاقة ليست مطردة بينهما ، ونجاح المرأة مهنيًا لا يعني نجاحها في زواجها وبيتها ، والعكس صحيح ، أي نجاح المرأة في بيتها قد لا يستدعي أن تكون ناجحة مهنيًا . وبمعنى آخر : ينبغي أن ننشّئ الأنثى على أن تكون مستقلة ماديًا ، بعيدًا عن ربط ذلك بمصير حياتها الاجتماعية ، فقد تختار بعض النساء أن يكن غير مستقلات ، أو لا تكون لديهن الرغبة في تحقيق نجاح مهني ، ويكون طموحهن واختيارهن أن يُدرن بيوتهن ، وهذا لا يقلّل من شأن المرأة . ولكن يشترط في هذا الأمّر الوعي والإدراك ، فهناك فرق بين امرأة متعلمة ومثقفة وقادرة على أن تكون مستقلة ثم تختار البيت ، وبين امرأة مضطرة لأن تكون في البيت ؛ لأنّ ليس أمامها خيار آخر . والأمّر نفسه ينطبق على الأمومة ، إذ هناك فرق بين من تختار الأمومة ، وبين من تُجبر عليها . إن الوعي في «اتخاذ القرار بشأن الأمومة شيء من أكثر الأشياء المحرِّرة التي يمكننا القيام بها ، سواء من أجل أنفسنا أو من أجل الطفل القادم . حتى لو كنا نريد أن نصبح أمّهات لأسباب غير سليمة ، فإن مجرد معرفتها يعني أننا أكثر انفصالاً من المرأة التي لا تتخذ قرارًا على الإطلاق والتي تنزلق باستسلام إلى الزواج ثم ، آليًا ، إلى الإنجاب»[2] .

غير أنّ المبالغة في التحرّر قد تقود إلى التطرّف في بعض الحالات ، فمن الجيد أن تكون النساء مستقلات ومتحررات وقادرات على الاختيار ، بما في ذلك اختيار دور الأمومة ، ولكن ينبغي التزام الحذر تجاه الاندفاعة ضد الأمومة[3] ؛ حتى لا تقودنا إلى إنتاج ثقافة نسوية مضادّة للثقافة الذكورية . فالتطرّف في أمر ما يعطي نتائج عكسية ، وعلينا أن ندرك أن التطرّف هو الذي حدا ببعض النسويات إلى رفض الأمومة ، فعلى النسويات أن يدركن أن رفض بعض المزايا التي تتمتع بها المرأة ليس

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٦٣ .

(٢) فرايدي ، نانسي : أمّي مرآتي ، ص٣٢٤ .

(٣) ماكنتوش ، برودنس : الرجولة والأنوثة ، برودنس ، ص٦٤ .

في صالح المرأة نفسها ، لأنّها بذلك تسعى إلى أن تكون رجلا بطريقة ما ، ومحاكاتها للرجل لا يعني استقلالها عنه ، بل تكريس لتبعيتها له . وربما يتوجب على النسويات أن يربطن هذا الأمر بتنمية الوعي والإدراك والاختيار لدى المرأة ، فقد تختار المرأة أن تكون أمًا أو لا تكون بحسب احتياجها هي لهذا الأمر ، لا بحسب ما يفرضه عليها المجتمع بثقافته الذكورية . ولا ينبغي أن يفرض عليها هذا الأمر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عبر المضايقات التي تتعرض لها منذ لحظة زواجها . فأوّل ما تُسأل عنه بعد الزواج هو الحمل ، وكأنّ الهدف الأساسي من زواجها كان هو الإنجاب ، وينبغي العمل على تغيير الوعي السائد بأن أنوثة المرأة لا تكتمل إلا بالأمومة ، وأن المرأة التي لم تنجب ، سواء أكان ذلك بسبب عائق جسدي يحول دون الإنجاب أمّ باختيارها ، هي امرأة ناقصة .

ليس الوصول إلى هذه الغاية بالأمر اليسير ، ولا هو بالسهل المتاح لكلّ النساء ، فيحتاج إلى جهد وصبر وزمن ربما يطول لكي يصبح مقبولاً ، ويترسخ من بعد ؛ ذلك أن الثقافة الذكورية التي ضربت عميقًا بجذورها في عمق الخيال الاجتماعي ستقاوم كل عزوف عن دور الأمومة ، لأن من شروطها قيام المرأة بهذا الدور الوظيفي ، ولعلي أعرف من تجربتي الشخصية شيئًا من ذلك ، فقد شققت طريقي وسط الأشواك ، وانتزعت شيئًا من حريتي ، غير أنني كنت ، في كثير من الأحيان ، أحاصر بأسئلة لا نهاية لها ، بعضها بدافع الحب ، وبعضها الآخر بدافع الشفقة ، وربما الشماتة ، وكلا الطرفين يرثي لحالي معتقدًا بأنني أُضيع أمومتي عبر الطريق الذي أمضي فيه من غير نهاية واضحة ، ولم يستوعب أحد الطرفين أنني أختار طريقي وأنا سعيدة بخياري ؛ فكان يشير عليّ أشخاص مقربون جدًا ، حينما تأخر زواجي لأنني كنت أبحث عن شريك مكافئ ، بأن أتزوّج أي رجل وأنجب منه طفل ثم أنفصل عنه ، فبذلك تتحقّق هويتي امرأة ، وكنت أفاجأ من هول ثقافة تجعلهم يفكّرون بهذه الطريقة ، فهل يعقل أن يصل الأمر إلى هذا الحد من التخليط العقلي ، والهذيان النفسي؟ أليس الزواج القائم على هذه الفرضية هو زواج باطل؟! وما سينتج عنه هم أبناء غير شرعيين؟! ثم أية أنانية تدفع بالمرء إلى أن يتزوج لينجب أطفالاً يحرمهم من العيش في جو أسري سليم بين أبيهم وأمهم؟! وحينما تزوجت باختياري ، كانت الآذان سوف تشنف لسماع نبأ حملي ، والعيون تشرئب لرؤيتي وبطني تتكور ، ولّما لم أستجب لتوقّعات من حولي ، وقد مضيت في قراري الذي اتخذته مع شريكي بعدم الإنجاب ، خاب

ظن الجميع بي ، فلاذوا بالدعاء لي عساني أهتدي ، فراحوا يدعون لي سرًا وعلانية بأن يرزقني الله بالولد الصالح ، معتقدين بخطأ قراري وأني على ضلالة مبينة . وإذ كنت أنا المقتنعة بما أقوم به ، وأرغب فيه ، وأمتلك حريتي في إقراره ، ثم أحاصر بالمساءلة الدائمة ، وكثرة الاستخبار عن ذلك ، والإلحاح فيه ، فلكم تخيّل حال النساء اللواتي لم يكملن تحصيلهن العلمي ، ونُشّئن ليكن أمهات وحسب .

والحال هذه فإن الوعي الخاطئ بمفهوم الأمومة الذي كرّسته الثقافة السائدة ، والنواميس الشائعة ، خلق شخصيات مأزومة من النساء اللواتي لم يتمكنّ من الإنجاب لخلل بيولوجي ، أو مرض أدّى إلى تعطيل الجهاز التناسلي كاستئصال الرحم والمبايض ، أو وجود أسباب غير معروفة تمامًا ، وعرّضهن إلى متاعب جسدية مؤلمة ، ونفسية كذلك ، وقد عرفت نساء كثيرات ممن وقعن ضحية هذه العقلية ، والثقافة التي حاصرتهن في إطار وظيفة الأمومة ، ولأنهن فشلن في تحقيقها نُظر إليهن نظرة دونية ، واتهمن بالنقص والعجز ، وبعضهن تخلى عنهن أزواجهن واستبدلوا بهن زوجات أخر ولودات ، وبعضهن بقين على ذمة أزواجهن ولم يطلقن ولكنهن أُسلمن للإهمال ، وتحولن إلى مربيات وخادمات لأبناء الزوجة الولود التي حظيت بالرفعة لأنها منجبة ، وبعضهن كان أزواجهن متفهمين للحالة ومحبين لهن ، بيد أن ضغوطات المحيط الاجتماعي ، أدخلتهن في حالة نفسية مأزومة ، ومن بينهن إحدى صديقاتي التي تحمل شهادات عليا . ومع تقدم الزمن والطب والعلوم ، راحت النساء اللواتي لم يقدّر لهن الإنجاب ، يتحايلن على ذلك حتى ولو أدى الأمر إلى سلك طرق غير مشروعة ، وبمباركة من الرجل الذي يكون هو العقيم في كثير من الأحيان ، فقد روى لي أشخاص ثقاة عن سيدة أنجبت أطفالها الثلاثة بطرق غير مشروعة ، وجميعهم ليسوا من صلب أبيهم الذي أجبرها على إنجابهم بتلك الطريقة ، ولذا كانت حينما تغضب منهم تشتمهم بقولها : يا أولاد الحرام! كما عرفت رجالاً كثر يفكرون بالطريقة نفسها ، فقد قال لي صديق يحمل شهادة دكتوراه في الهندسة أن أحد زملائه أشار عليه بعدم الزواج من أستاذة جامعية في الثلاثينيات من عمرها لأنها «لن تُنجب» فعزف عن الاقتران بها . وكثير من طلابي كانوا يناقشون الأمر معي من هذا المنظور ، حينما كنا نطرح بعض القضايا النسوية من خلال الدرس في حلقات البحث ، والمناقشة في الجامعة ، وكلهم لديهم اعتقاد راسخ بأن الرجل عليه أن يتزوج امرأة تصغره سنًا حتى تنجب له الأطفال ، وفي إحدى المرات ناقشني

طالب بحدّة في الموضوع ، وأحضر لي شواهد من الحديث النبوي عن ضرورة أن يتزوج الرجل امرأة صغيرة حتى تكون ولودًا ، وحينما واجهته بحقيقة أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم قد أنجب جميع أبنائه باستثناء إبراهيم من السيدة خديجة ، التي كانت تكبره سنًا ، بينما لم ينجب من عائشة ، مع أنها كانت الأصغر بين زوجاته ، صعقته الحقيقة وبهت وحار ولم يلق جوابًا . ولست بمستنكرة هذه الآراء الدارجة ، فهي نتاج موروث عريق يشجع على العزوف عن النساء الناضجات ، ويغري بصغيرات السنّ . ومعلوم بأنّ المعلّم الأول ، أرسطو ، قال بذلك مستفيدًا من الموروث القديم ، وانتهى إلى أنّ الزواج المناسب يقع بين امرأة في مقتبل شبابها ، ورجل في سنّ الكهولة(١) .

وكلّ هذا بسبب اختزال المرأة في قدرة جسدها الإنجابية ، التي تريدها الذكورة أن تكون في اكتمالها الإنجابي التام ، لكنّه يخفي أمر الاستمتاع بها ، فقد كرّست الثقافة الذكورية مواصفات محددة للمرأة الأنثى ، وأسهمت المرويات الدينية في تعزيز تلك الصورة ، فالمرأة ينبغي أن تكون صغيرة السن ، وجميلة ، وودودة ، ومطيعة ، وخصبة ، (الولود الودود) وكل ذلك لتلبي احتياجات الذكر الشغوف بذلك لمتعته وإدامة نسله من جهة ، ولعدم تقبل الذكر في أن يظهر بمظهر العجز والنقص من جهة أخرى ، ولو أدى ذلك لتغييب بعض النصوص الدينية ، أو تجاهل بعض الحقائق الناصعة . ولو نُظر إلى الموضوع من منظور آخر ، فقد تمارس المرأة الأمومة بطرق مختلفة ؛ لأن الأمومة ليست عملية بيولوجية فحسب ، والمرأة ليست آلة تفريخ ، بل هي سلوك وممارسة وثقافة ، فهناك فرق بين المرأة الوالدة التي تنجب ، وبين المرأة التي تكون أمًا ، فهناك أمّهات لم يلدن ، وهناك والدات لم يرقين ليصبحن أمّهات ، ذلك أن «المرأة لا تصبح أمّا في اللحظة التي تنجب فيها لأن الأمومة عملية تعلّم ، وهي تأخذ عند بعض النساء وقتًا أطول ممّا تأخذه عند نساء أخريات»(٢) . وهذا ما توضّحه أليف شافاك في كتابها «حليب أسود» وهو ما توصلت إليه عبر تجربتها في الإنجاب .

---

(١) إبرهيم ، عبد الله : السرد النسوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،٢٠١١ ، ص١٤ إلى ٢٠ .

(٢) شافاك ، أليف : حليب أسود ، الكتابة والأمومة والحريم ، تر : محمد دوريش ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٦ ، ص٣٥ .

إن تحقيق الأمومة ، أو الأبوّة ، أو البنوّة لا يشترط الولادة البيولوجية ، فقد يكون الأب أبًا لابن لم ينجبه من صلبه ، وقد تصير الأمّ أمًا لابن لم يحمله رحمها ، فقد أطلق القرآن الكريم صفة الأمّ على المرضعة التي ترضع ولدًا لم تنجبه ويصبح أولادها إخوة لمن ترضعه ، وكذلك على أمّ الزوجة ، قال تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أمّهاتُكُمْ . . . وَأمّهاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأمّهاتُ نِسَائِكُمْ﴾ ، (النساء :٢٣) . وقد يصبح الابن ابنًا لأبوين لا يحمل اسمهما وليس منهما ، ومن هنا يمكننا فهم ظاهرة التبنّي في المجتمعات الغربية التي تعبّر عن حاجة شخص ما لتحقيق الأبوّة أو الأمومة بعيدًا عن مؤسسة الزواج ، وإنجاب الأطفال . وحتى في المجتمعات الإسلامية ، فإن فكرة التبنّي تتخذ مظاهر مختلفة ؛ نظرًا لأن الإسلام حرّم التبنّي ، فحلّت محلّ هذه الظاهرة ظواهر أخرى تعويضية مثل كفالة اليتيم ، والحض عليها . والحال هذه ، فإن كفالة اليتيم ما هي إلا نوع من تحقيق الأمومة أو الأبوّة والتبنّي بشكل غير مباشر ، ولعلّ الإسلام حرّم فكرة التبنّي بالمعنى البيولوجي ، أي بإعطاء اسم المتبنِّي للمتبنَّى ما يجعل نسبه يختلط بالنسب الحقيقي لأولاد الشخص المتبنِّي ، ولم يحرّم التبنّي بمعنى الرعاية والاهتمام بمن يحتاج لها . وفي المقابل قد نجد والدًا لا يقوم بدور الأب ، ووالدة لا تعرف معنى الأمومة ، وولدًا عاقًا لأبويه ولا يراعي مقاصد البنوّة والأبوّة . إن هذه الحقيقة تثير إشكالية بناء الأسرة في المجتمعات الشرقية عمومًا ، والعربية على وجه الخصوص ، تلك المجتمعات التي تفكر بأنانيّة تجعلها تحقق رغباتها التي ينتج عنها أطفال بلا آباء أو أمّهات . ولاسيما في الطبقات الفقيرة التي يخيّم عليها الجهل والتخلف ، فتنشأ الأسر كبيرة العدد ، لأن الوالدين يجدان في إنجاب الأطفال متعة لهما ، وتحقيقًا لحاجات نفعية ، ومساعدتهما في مواجهة صعاب الحياة ، بدون أن يفكّرا في مسؤوليتهما تجاه هؤلاء الأطفال ، وتحقيق الرعاية الكاملة لهم . ولذلك غالبًا ما ينشأ هؤلاء الأطفال في حرمان من الأبوّة والأمومة الحقيقية ، ويفتقدون الرعاية التي يعجز أن يعطيها الوالدان لهذا العدد الكبير من الأولاد ، فغالبًا ما يعانون من عقد نقص ظاهرة أو خفيّة .

وعلى صلة بموضوع الأمومة ، فيمكن أن تتحقق الأبوّة من غير الولادة ، والأب ليس بالضرورة هو الوالد البيولوجي للابن ، فـ(الله ، الرّب) في الأديان السماوية يرد بوصفه أبًا للجميع يتوجّهون إليه بالصلاة والتقديس والطاعة ، وحتى العبودية ، ولكنه ليس والدهم بالمعنى المباشر ، فقد ورد في الكتاب المقدس : «وَأَمّا أَنْتَ فَمَتَى صَلَّيْتَ

فَادْخُلْ إِلَى مِخْدَعِكَ وَأَغْلِقْ بَابَكَ ، وَصَلِّ إِلَى أَبِيكَ الَّذِي فِي الْخَفَاءِ . فَأَبُوكَ الَّذِي يَرَى فِي الْخَفَاءِ يُجَازِيكَ عَلاَنِيَةً» ، وأيضا : «فَصَلُّوا أَنْتُمْ هكَذَا : أَبَانَا الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ ، لِيَتَقَدَّسِ اسْمُكَ»[1] . ولعل الفكرة السابقة ، أي الأبوّة ، مستمدة من اللاهوت المسيحي في فكرته عن الأب والابن والروح القدس ، فمن المعروف أن الحديث عن أن المسيح ابن الله لا يعني أن الله هو الوالد البيولوجي للمسيح ، فهو منزه عن ذلك في العقيدة الإسلامية ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ،(الإخلاص :٣) ، وكذلك الأمّر في المسيحية فالحديث عن الأقانيم الثلاثة يوضح اشتراكهم في الجوهر ، واختلافهم في التجلّي . وأبوّة الله للمسيح لا تعني أنه والده ، فالمسيح كلمة الله . كما أن آدم أبو البشر ، وهو ليس والدهم ، وكذلك صفة الأب التي تطلق على الأساقفة والبطاركة .

يفضي بنا هذا المدخل الذي أردنا به إلقاء الضوء على إشكالية الأمومة بوصفها نتاجًا للتنميط الاجتماعي والعائلي ، وليس خصلة أصيلة عند المرأة ، إلى تقصّي هذا الموضوع في السرد النسوي ، الذي اقترحت بعض نصوصه التشكيك بالدور الأمومي للمرأة ، وهي ظاهرة جديدة في السرود النسوية تعبّر عن حساسية أدبية لم تُعرف من قبل لكنها انبثقت على خلفية من وعي المرأة بهويتها الجسدية ، وهويتها الاجتماعية ، مع الأخذ في الاعتبار أن السرد لا يعكس واقعًا ، بل يتولّى تمثيله باختيار ما يناسبه ، ويتوافق مع شروطه ، لكنه يظهر أن السرد انفتح على عالم المرأة في أحواله كافة ، فلم يقتصر الأمر على جسدها ، وهويتها ، ورؤيتها للعالم ، بل تعدّاه إلى الاهتمام بدورها ، ومن ذلك دور الأمومة . وهو ما سوف نلاحظه في رواية «الإغواء الأخير» لـ«عفاف البطاينة» .

٢. رفض الأمومة

يحيل عنوان رواية «الإغواء الأخير» على عنوان رواية «الإغواء الأخير للمسيح» للكاتب اليوناني» نيكوس كزانتزاكي» . وإذا كانت الأخيرة قد جعلت من شخصية المسيح مركزًا لها ، فقدّمت تمثيلاً بارعًا للصراعات الضديّة ، كالخير والشر ، والدين والدنيا ، والبشري والإلهي ، بما جعلها أقرب إلى الشخصية البشرية منها إلى الإلهية ، فجعل إغواءها يتمثّل بالعيش في الدنيا مثل الناس ، بما في ذلك الزواج والإنجاب ،

---

(١) الكتاب المقدس ، العهد الجديد ، إنجيل متى : الإصحاح ٦/٦ ،٩ .

فما الذي تقصد إليه الرواية الأولى؟ وهل تريد «البطاينة» بروايتها محاكاة رواية «كزانتزاكي» في محاولة للتعبير عن مسيح جديد يصلب في الأزمنة الحديثة، فيضحّي بحياته من أجل مبادئه؟ وإذ يرتبط الإغواء بالأهواء، في المفهوم الديني، والاستغراق في شؤون الدنيا بدل الارتقاء في معارج السماء عند كازانتزاكي، فما الذي يرشح عن رواية البطاينة؟

كشف التمثيل السردي حال بطلة الرواية، واسمها (سارة) في لحظة انقسام بين الماضي والحاضر، بين رحيل جبران الكبير الذي يحيل على ماضيها، وفي مقابله جبران الصغير الذي يمثل حاضرها، وبينهما تتيه سارة في عالم من الأحلام، والاستيهامات، والاسترجاعات، التي تمثل إغواءها الأخير في استعادة ذاتها التي فقدتها قبل عشرين سنة خلت. وإذا كان حلم السيد المسيح عند كزانتزاكي لم يتحقق، وبقي معلقًا على الصليب، فإن حلم سارة يتحوّل إلى حقيقة في محاكاة ضدية لرواية كازنتزاكي، وذلك حينما تنتصر سارة لحلمها، وتحقّقه حتى لو أدى إلى هلاكها، ولكنها تهلك انتصارًا لذاتها، وليس تضحية من أجل إنقاذ الآخرين، وتحمّل خطاياهم.

على خلفية من أحداث اجتماعية وسياسية، تستعيد سارة سيرتها منذ لحظة الولادة، وحتى اللحظة التي ستتخذ فيها قرارها بتحقيق إغوائها الأخير، وهي امرأة في الخمسينيات من العمر. ويتكشف عن ذلك سلسلة من الصراعات التي عاشتها سارة اليتيمة، وقد فقدت والدها بحادث انفجار طائرته، وفقدت والدتها التي ذهبت ضحية قوانين المجتمع والثقافة السائدة فيه، إذ زوِّجت رغما عنها من رجل لا تريده، وأُجبرت على التخلّي عن ابنتها الصغيرة سارة؛ لأن زوج الأمّ لا يرغب في وجودها، فاضطرت للعيش في بيت جدها في جو من الحرمان، واليتم، ونظرات الشفقة التي تهبها بعض الرعاية طمعًا في الثواب، لا حبًا بها. وعلى هذا ما حظيت سارة بأمّ ترعاها، بل والدة أنجبتها، ثم خلّفتها وحيدة في بيت جدها.

حاكت سارة طائر العنقاء في موتها وانبعاثها المتكرر من أول الرواية، وحتى نهايتها. ففي كل مرة تخوض فيها صراعًا يُجهض أحلامها، فتموت رمزيًا، ثم ما تلبس أن تنبعث لتحقّق ذاتها. فهي تخالف وصية جبران الكبير في نهاية الرواية، رافضة الامتثال لسنن الناس ونواميسهم التي تتنافى مع وعيها وحريتها، وإذا كانت قد قبلت هذا الأمر في وقت سابق، لتنطفئ النار الملتهبة في روحها المتمردة على

الأعراف والقوانين ؛ فإن الجذوة المشتعلة تحت الرماد في داخلها جعلتها تنتفض وتنبعث مرة أخرى لتعلن عن شخصيتها الحقيقية ، وليس الكائن الهش الذي يريده الآخرون حتى لو أدى هذا الأمّر إلى خسرانها لأمومتها ، وقد كرّست حياتها من أجل ذلك ، وجعلتها تلتزم الصمت عشرين عامًا . فماذا يربح المرء لو كسب العالم ، وخسر نفسه؟! دفعت هذه الرؤية للعالم سارة لأن تكشف سرّها لتكون نفسها ، كما هي ، وليس كما ينبغي أن تكون طبقًا لشروط الآخرين ليقبلوا بها ، ولذلك تقدم نفسها لجبران الصغير بدون تزوير ، أو تزييف ، وله أن يقبلها أو يرفضها ، فهذا لا يعنيها بقدر ما يعنيها أن تكون منسجمة مع ذاتها ، فلا تكون شخصًا آخر تتفيّأ ظله .

انتهت مرحلة الطفولة ، وكبرت سارة وحيدة بلا أب ، ولا أمّ ، إثر معاناة استغرقت زمنًا طويلاً ، وإخفاقات ثلمت روحها . توارت الطفلة العزلاء ، وانبعثت الجامعية المتمردة على الأعراف التقليدية . ومع لقائها بخالد المثيل لها في طموحه وتطلعاته ، وقد سبق له أن شارك في الاحتجاجات التي حدثت في جامعة اليرموك في الأردن للمطالبة بحقوق الطلبة ، وتعرض لضربة بقيت آثارها في وجهه دليلاً على تلك المرحلة ، والعنف الذي تعاطت به الجهات الأمنية مع الطلبة ، ما أدى إلى استشهاد ثلاثة منهم ، وإصابة عدد كبير ، واعتقال آخرين . عاشت سارة مرحلة جديدة وحسبتْ أن عذاباتها انتهت بظهور خالد في حياتها ؛ فقد وجدت فيه الحبيب والزوج والصديق ، وكل ما افتقدته في المرحلة الأولى من حياتها الشقيّة . لم تدم هذه الحال ، فسرعان ما انهار حلمها ، وتبددت آمالها في الاستقرار والسكينة والوئام ، حينما اكتشفت عدم إخلاصه الكامل لها بالزواج من امرأة أخرى امتثالاً لشروط عائلته ، فيما ظنّت أنها ستكون له ، ويكون لها ، في وحدة تجمعهما إلى الأبد ، فقررت خلعه من حياتها على الرغم من حبها له ، وبذلك انتصرت سارة لكرامتها على حساب حبها ، فانتهت مطلّقة ، وقد انكفأت على ذاتها ، وتناهبها اليأس ، وانتهت بها الحال إلى نوع من الذبول والانطفاء ، فكادت تفقد رشدها بين الإمعان في احتساء الكحول والانخراط في علاقات رخيصة ، تعويضًا عن الإخفاق الذي غمرها ، فراحت تتعثّر في حياتها مرة بعد أخرى ، ففي الوقت الذي توهّمت فيه أنها كانت تنتصر لكرامتها بالانتقام من خالد ، اكتشفت أنها كانت تنتقم من نفسها بالهبوط بها إلى غير ما ينبغي أن تكون عليه . ومع وقوف جبران وجمانة إلى جانبها بدأت سارة باستعادة ذاتها ، واستجماع قواها ، فاختارت العمل في الصحافة من

أجل انتزاع حريتها ، ثم إنها اتخذت قرارها بمغادرة البلاد ، لإكمال دراستها في «مانشستر» في بريطانية .

على خلفية من جملة الانهيارات في حياتها الشرقية ، انبعثت حياة سارة الغربية ، وهي حياة حرّة ، عبرت فيها عن أفكارها بوضوح بعيدًاعن المواربة ، وبلا خوف من رقابة تترصدها ، كما كانت الحال عليه في الشرق الذي تنتسب له ، ولكنها لا تنتمي إليه ، ذلك الشرق الفاقد لشروط الحياة الكريمة ، فتحكمه الولاءات القبلية والدينية والعائلية ، فغابت عنه الحرية المسؤولة ، ولُوي عنق الحقيقة فيه . ما لبثت أن قارنت سارة بين عالمين متضادين : عالم الغرب المفتوح ، المسكون بالحياة ، والحاضن للحريات الفردية والجماعية . وعالم الشرق المغلق على نفسه ، الراكد ، المسكون بالدسائس ، والولاءات ، والتحيّزات ، فلا تجد فيه سوى الحروب والنزاعات ، وليس ثمة قضايا كبرى ، وقد غاب الرشد فيه . انفضح الشرق أمام عيني سارة ، فراحت تراه بغير ما كانت تراه من قبل ، ومن ذلك فإن احتفاء العرب بالحب ، وتقديس الأوطان ما هو إلا خدع سقيمة لا تثمر عن شيء مفيد ، فتقديس المرء لشيء يعني أنه ممنوع وغائب ، واحتفاء العرب بالحب ، والوطن ، والقيم والأخلاق ، يعني أن كل هذه الأشياء غائبة عن حياتهم ، فيتغنّون بها .

تسبب الحنين إلى الأوطان هذه المرة في الموت الجديد لسارة التي أتعبتها الغربة من جهة ، ووعيها بأن الغرب الذي منحها الحريّة ليس ملاكًا من جهة أخرى ، فهي تدرك من يسمح ويمنع ويقرّر في بلادها كما يحلو له ، «ولندن عضو دائم على مائدة الاستبداد العربي ، ومؤتمرات العرب اللندنية مخيّطة بغرز وألوان لندن وواشنطن»[١] . ولذلك فهي ترى ساسة لندن الذين تركوا لها مساحة تعيش فيها هم في حقيقة الأمّر جلادون أيضًا . ومع الغشاوة التي نصبها الحنين على عيون سارة ، برزت قضية الهويّة ، والمنفى ، والعودة إلى الوطن ، إلى بلاد العرب ، «ألبست لندن رداء المنافي وزيّنت عروبتها بعباءات ودرر . أوراقها التي أنضجتها لندن تصفرّ وتحنّ بذورها إلى شمس وهواء الشرق . استسلمت للحنين ووقّعت العقد الذي جاءها من الجامعة الجديدة في بلاد العرب الجدد»[٢] ، معلنة بذلك موتًا آخر .

---

(١) البطاينة ، عفاف : الإغواء الأخير ، دار الساقي ، بيروت-لندن ، ط١ ، ٢٠١١ ، ص١٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٤٦ .

في بلاد العرب الجدد بدأت المعاناة في مكان تحكمه المفارقات ، والفروقات الكبيرة . إشكالية العمالة الوافدة ، والمقارنة بينها وبين السكان الأصليين ، وانقلاب المعايير ، ووضع الطلبة في الجامعة ، ومستوى الجهل والتخلف ، وعدم الرغبة في الحصول على العلم والمعرفة ، بقدر الحصول على شهادة تزيّن الجدار . السياسات التعليمية والتدخل الأجنبي في صياغة الخطط والبرامج ، وفق قواعد لا تُنمّي المجتمع العربي وتطوّره . واستغلال الأجانب جهل الطلبة الذين لا يعرفون التاريخ ، لتزوير الحقائق ، ومحو جرائم إسرائيل من كتب التاريخ ، والتبرع بمحاضرين زائرين يأتون من أمريكة وبريطانية أسبوعيًا ، لإلقاء محاضرات هدفها دسّ السّم في الدواء ، من خلال تعزيز النزعة المحلية ، والهوية الوطنية الضيقة ، وأمركة الطلبة وأنكلزتهم . وتهويل الخطر الإيراني ، في مقابل التعتيم على جرائم إسرائيل . هذه وأمثالها هي مفردات الحياة في بلاد العرب الجُدد .

ونتيجة للجو الموبوء في الجامعة ، وعجز سارة عن التغيير تنكفئ على ذاتها ، وتلتزم بمواعيد محاضراتها ، وتغادر بعد انتهائها مباشرة حتى لا تحتك بأحد . وفي هذه الظروف التي تعيشها فيما يشبه العزلة الإجبارية ، تتعرف إلى طبيب ، مجهول الاسم ، فتنشأ بينهما صداقة ، سرعان ما تتحول إلى علاقة حب فيما بعد رغم الاختلاف فيما بينهما ؛ فشخصيته ضعيفة ، ومهزوزة ، وأنانية ، ويعاني من تناقضات عديدة في سلوكه وأفكاره . وجاءت الضربة القاتلة حينما زُجّ بسارة في السجن بتهمة التحريض على إنشاء خلايا تخريبية تهدد أمن البلاد التي تعمل فيها ، وتبيّن أن الطبيب الذي منحته ثقتها ، ورعايتها ، ونفسها ، هو من أوقع بها تنفيذاً لأوامر الحزب الذي ينتمي إليه في جنوب لبنان ، فقد كان هذا الطبيب خاضعًا بإطلاق لإرادة حزبه ، الذي تسلّط على حياة الناس ، وتدخل في شؤونهم بقدراته الاستخباراتية في مراقبتهم حيثما يكونون ، وإلحاقه الأذى بمن لا ينفذ الأوامر . وبعد أن تثبت براءة سارة ، يُطلق سراحها لتخرج من السجن حاملة آلامها الجسدية والنفسية ، بعد أن تعرّضت لكل أنواع التعذيب والإهانة ، لتنطفئ هذه المرة وتتقوقع على ذاتها ، وتحمل جرحها معها إلى بيت جبران الكبير ، بعد أن تغادر بلاد العرب . وتبقى ذاهلة وعاجزة عن الإجابة عن الأسئلة التي كانت تقضّ مضجعها حول الطبيب ، وما فعله بها .

وأمام عجزها عن تفسير ما حدث تبدأ بجلد ذاتها ، وتحميل نفسها كل الكوارث التي لحقت بها ، وكل الانكسارات التي عاشتها ، لتتحول من ضحيّة إلى جلّاد . فهي

ملعونة ، ولعنتها حلّت على من حولها . حلّت لعنتها على والدها فأماتته . وعلى والدتها فدفنتها حية عبر زواجها القسري . وعلى خالد فأبعدته عن عائلته . وعلى الطبيب فتسببت في استياء الحزب منه ، وتحريكه عليه . وعلى جبران الكبير ما أدى إلى فقده جمانة . وفي هذه الأثناء كانت تتمنى الموت الحقيقي الذي يريحها من كل ذلك . ويأتي نبأ حملها كالصاعقة التي تجعلها تقع بين خيارين أحلاهما مرّ ، بين الاحتفاظ بجنينها من الطبيب الذي أدخلها السجن ، أو التخلي عنه وإجهاضه وبذلك تعيد تجربة أمّها في تخليها عنها وهي طفلة صغيرة ، بين أن تستعيد ذاتها وتعيش حياتها أو أن تموت سارة معنويًا ليحيا جنينها .

وبعد صراع طويل مع الذات ، قررت الاحتفاظ بجنينها ، وتزوجت من جبران شكليًا ، ليمنح الطفل اسمه ، ويقوم بدور الأب ، وبذلك تنطفئ سارة لعشرين سنة آتية ، وتتحول إلى امرأة محكومة بأعراف الناس وثقافتهم ، ولم تعد سارة المؤمنة بمبادئها وأفكارها ، فأمست تؤدي دور الأمومة على أكمل وجه لترعى طفلاً غير شرعي من رجل أدخلها السجن ، وألحق بها ضررًا عظيمًا ، في مقابل تخلي والدتها عن دور الأمومة ، وعدم رعايتها لها على الرغم من أنها طفلة شرعية ، وهنا تكمن المفارقة ، فالأمومة ليست قولاً ، بل هي فعل ومواجهة ومسؤولية وتضحية . وإذ تركن (سارة ،الأمّ) إلى هذه النتيجة ، فإن (سارة ، المتمردة) التي تعشق حريتها ستنبعث مرة أخرى من تحت الرماد لتسرق النار وتتحرر من الأمومة .

اعتقدت سارة أن أمومتها ستجعلها تتصالح مع واقعها وأهلها ووطنها ، وستملأ نفسها بالرضا والسكينة والطمأنينة والهدوء . لكنها اكتشفت خطأ اعتقادها بعد عقدين من الزمن ، إذ انبعثت سارة المتمردة فجأة بعد موت جبران الكبير ، ورحيل جبران الصغير لإكمال دراسته في مانشستر ، لتكشف أن أمومة سارة لم تحرّرها ، بل أجبرتها على التصالح الظاهري مع المجتمع ، وصارت لا شيء إلا أمومتهما ، اختصرت إلى مخرجات رحمها فقط ، بينما ظلت سارة الحقيقية غير سارة الأمّ . كان عليها أن تختار بين موتها وموت طفلها ، فاستسلمت مختارة لموتها ولم تتصالح . لذلك شاهدت طفلها(جبران) يكبر وهي تصغر ، هو ينمو وهي تشيخ ، هو يضحك وهي تبكي ، نسيت نفسها ، عاشت لأجله ، وفجأة انبثق سؤال : أين سارة؟[1] .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٦٣-٢٦٤ .

إن الإجابة عن السؤال السابق ، أي : أين سارة؟ جعل سارة القديمة تنبعث مرة أخرى وتقرر ضرورة سرقتها للنار كي تتحرر من الأمومة ، لأن وعيها السابق يستعاد ، وتجد أنه من العبث أن تُختزل المرأة إلى وظيفة من وظائفها وهي الأمومة ، بينما هي أهم من ذلك بكثير . فهي فرد فاعل في المجتمع ، يقع على عاتقه دور ينبغي أن يؤديه ، ولا يجوز الانسحاب إلى أدنى درجات المسؤولية ، فالبهائم تؤدي دور الأمومة أيضًا . أمّا المرأة فلديها رسالة عليها أن توصلها ، وأن تأخذ مكانها في المجتمع وتقوم بكل أدوارها ، جنبًا إلى جنب مع الرجل ، لمشاركته في بناء المجتمع والنهوض به نحو الأفضل . حتى لو أدى ذلك إلى نيلها العقاب بتخلي ابنها عنها ، ومقاطعتها وتعذيبها فيما تبقّى لها من حياتها ، كما حدث لبروميثيوس الذي سرق الشعلة المقدسة من الآلهة لينير للبشر طريق العلم والمعرفة ، فغضبت عليه الآلهة ، وصلبته في جبال القوقاز بعد أن سلّطت عليه النسر الإلهي الذي ينهش كبده ، وكلما انتهى منه ينضج من جديد لينهشه مرة أخرى . ومع أن بروميثيوس كان يتوقع غضب الآلهة والعقاب الذي سيحل به ، ولكن ذلك لم يمنعه من أن يقوم بما يعتقده صوابًا .

يأتي رفض سارة للأمومة ، بوصفها قيدًا ، تمثيلاً لبعض مقولات الفكر النسوي التي ترى أن مُسلّمة الأمومة غريزة هي أسطورة شائعة وغير صحيحة ، لأن الأمومة فكرة مؤسسة على الحاجة والأوهام النفعية ، عمل المجتمع على تقويتها في نفس المرأة لأنها نافعة له ، جاعلاً المرأة التي تكرّس نفسها لزوجها وأولادها هي التي تحقق سعادتها الأنثوية ، بينما الحقيقة غير ذلك ، فقد وجدنا سارة تفتقد أنوثتها ، وتبحث عنها في سارة القديمة رغم تحقيق أمومتهما ، والأمومة لم تجعلها سعيدة بقدر ما جعلتها تابعة . ولذلك جعلت الكاتبة بطلتها في نهاية الرواية تتحرّر من أمومتها لتستعيد أنوثتها .

ولا بد من الإشارة أخيرًا إلى أن الوعي النسوي لدى الكاتبة ، جعلها تركز على ضرورة صلابة المرأة ، وانبعاثها بعد كل انكسار أقوى مما كانت عليه في السابق ، وجعلها قادرة على اتخاذ القرارات الحاسمة ، لأن الواقع يحتاج إلى امرأة قوية في الدفاع عن حقوقها ، أمّا المرأة الهشة فليس لها مكان في العالم الذي لم تعد تقبل فيه المرأة بالقيام بدور التابع للرجل ، والاكتفاء بأعمال البيت والإنجاب وتربية الأطفال رغم أهمية هذه الأعمال . فاليوم المرأة مطالبة بالشراكة التامة بعيدًا عن مفهوم التفاضل والضدّية مع الرجل ، ولعلّ ذلك يفسّر لنا ظهور الرجال في الرواية بصورة

إيجابية رغم ما تسببوا به من الألم لسارة ، لأن المرأة الجديدة تدرك أن الرجل يقع عليه ما يقع عليها من مسؤوليات ، ولذلك ينبغي أن يتلازم مسارهما ويتكامل ، حتى يحققا مبدأ التواصل والشراكة ، لا مبدأ الهيمنة والسيطرة . ولعل هذه الرؤية النسوية هي التي تفسّر الموقف السلبي لسارة من أمّها رغم معرفتها حقيقة الضغوطات التي وقعت عليها ، وجعلتها تتزوج من رجل لا تريده ، وتتخلى عن ابنتها سارة ، فهي تعبر بذلك عن رفضها للمرأة الخانعة المستكينة التي تستجيب للأعراف والتقاليد البالية ، وسنن الثقافة المهترئة .

الأب والابن والأمّ ثلاثية تفرضها رواية «الإغواء الأخير» في مقابل الوالد والولد والوالدة . وإذا كنا في الواقع لا نميز في استخدامنا بين الأب والوالد ، وبين الابن والولد ، وبين الوالدة والأمّ ؛ فإن التمثيل السردي في رواية «الإغواء الأخير» يقيم فروقات جوهرية بينها ، فهذه المفردات ليست مترادفات ، وكل واحدة لها دلالة مختلفة عن الأخرى . وبالعودة إلى المعاجم قديمها وحديثها ، لا نجد تمييزًا واضحًا بينها أيضًا ، إلا أن سارة تميز بينها في استخدامها لها . فهي تميز بين والدها الحقيقي الذي أنجبها ، ثم خلّفها يتيمة بعد أن سقطت طائرته ، وهي لا تعرف عنه شيئًا ، وبين أبيها جبران الكبير الذي كان إلى جانبها في كل محنة تعرضت لها ، منذ أن كانت طالبة تأتيه مع خالد الذي أصبح زوجها ثم خانها ، فلم تجد سوى جبران يقف إلى جانبها وينقذها من ضياعها ، مرورًا بمساندته لها في أزمة السجن التي تعرضت لها ، وانتهاء بقبوله أن يكون زوجًا شكليًا ، ليمنح اسمه لابنها بعد أن اكتشفت أنها حامل من الطبيب الذي تسبب في سجنها ، ليصبح بذلك جبران الكبير أبًا لها ولابنها ، وليس والدًا لهما .

وتختلف الأمّ عن الوالدة ، فوالدة سارة ليست أمّها ، هي والدتها التي ولدتها ، ولكن أمّها ماتت منذ اللحظة التي تخلت فيها عنها ، ورحلت إلى بيت زوجها الجديد ، مخلفة ابنتها وحيدة ويتيمة ، فهي تكتب لابنها عن أمّها «أمّي التي أدهشك غياب حزني لموتها ، لم تكن يومًا أمًا وإن ولدتني . ربما لم تستطع أمّي أن تكون أمًا ، ولعلها لم ترد أن تكون أمًا ، لا فرق بين الاثنين فقد عشت بلا أمّ»(١) . بينما سارة هي أمّ ابنها جبران الصغير ، وليست والدته فقط ، رغم أنّه طفل غير

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٥٧ .

شرعي . وإذن فإن تحقيق الأمومة لا يكون بولادة الأولاد ، ورميهم لأقدارهم ، بل يحتاج الأمر إلى جهد كبير ، ومسؤولية رعاية هؤلاء الأبناء ، والاهتمام بهم منذ لحظة الولادة ، وحتى اللحظة التي يصبحون قادرين فيها على تحمل مسؤولياتهم . ولنا أن نتخيل عدد الوالدين والوالدات في مجتمعاتنا ، في مقابل غياب الآباء والأمّهات! وهذا ما تشير إليه «نانسي فرايدي» في حديثها عن حب الأمّ الذي لا يتفجر بشكل عفوي لحظة الولادة بل هو كما تقول الدكتورة سيدني كوهلان :» ليس إنجاب الطفل هو ما يصنع العلاقة ، بل المعايشة اليومية والعناية بالطفل»(١) .

إن نظرة عشوائية في كثير من بلدان العالم العربي ، والإسلامي ، تكشف عن تفشي ظاهرة الوالدات ، وانحسار ظاهرة الأمهات ، الأمر الذي تأتى عنه أطفال الشوارع المشردين في أماكن ليست قليلة ، وباتت ظاهرة تخلّى الأمهات عن مسؤوليتهن تجاه أبنائهن للخادمات معروفة ، فهن اللواتي أصبحن أمهات لأولئك الأبناء ، تنجب المرأة ولدًا ، وتتعهد أمومته امرأة أخرى . وحدث أن تخلّت بعض الوالدات عن أطفالهنّ برميهم في حاويات القمامة ، أو تركهم أمام مسجد ، أو بجوار كنيسة ، أو حتى في أي مكان آخر ، ليلتقطهم شخص ما ، وربما تقدم بعض الوالدات على قتل أطفالهن ؛ لستر فضيحة بعد نزوة عابرة ، أو اجتناب عار جرّاء هوى عابر ، أو بعد أن غرّر بها رجل ما ، واستمال عواطفها المشبوبة ، وأغرقها بوعود زائفة ، فأين الأمّ من كلّ هذه الأمثلة؟!

٣. كراهية الأمّ

لم يغب ذلك عن مدوّنة السرد النسوي ، فعالجته بما يناسب وظيفة السرد ، ويوافق مقاصده في رسم الأحوال ، على سبيل التمثيل الكاشف للعلاقات المتوترة بين الأم والابنة ، جراء التغيّر في الأدوار الاجتماعية للأم ، ومن ذلك فقد أماطت «آذر نفيسي» في كتابها «أشياء كنت ساكتة عنها» اللثام عن العلاقة الملتبسة بين الأمّ والابنة على نحو غير مسبوق ، والكتاب سيرة ذاتية للمؤلفة عن فترة طفولتها ، وشبابها ، وبلوغها ، صرّحت به عمّا سكتت عنه ، فطرقت حال الفتاة التي تنسب بالولادة إلى أم عزفت عن أداء وظيفة الأمومة . وإذا كانت معظم الأعمال الأدبية قد

---

(١) فرايدي ، نانسي : أمي مرآتي ، ص٢٠ .

أظهرت الأمّ أشبه بالملاك ، فيما جرى شيطنة الأب في الكتابات النسوية بوصفه رمزًا للنظام الأبوي ، فقد انعكست الآية في سيرة نفيسي ، حيث جرى وصم الأمّ بالمساوئ كلها ، فيما نُزِّه الأب عن أي خطأ ، ولعل في ذلك محاولة لتفكيك النظام الأمومي الذي ارتبط بإيران بوصفه رمزًا للجمهورية وما تؤمن به من نظام غيبي-روحي يتمخض في الأمّ ، هذا من جهة . ومن جهة ثانية يمكن فهم الصورة السلبية التي ظهرت عليها الأمّ عبر التفسير النفسي ومعطياته التي تجعلنا نرجّح أن آذر نفيسي كانت تعاني من عقدة أوديب ، ما جعلها تتعلّق بأبيها ، فترفعه عاليًا في مقابل الحطّ من شأن أمّها ؛ لأنّها تنافسها في والدها ، وكانت تتلذّذ بالتمرد على أمّها والتغلّب عليها . فقد عرّف فرويد العقدة الأوديبية «بأنها المشاعر الجنسية للطفل ذي الأربع أو الخمس سنوات والموجّهة إلى الوالد من الجنس المعاكس ، والمتزامنة مع ميول تنافسية مع الوالد من نفس الجنس»[1] . غير أن النظرية التحليلة النفسية المعاصرة ، ترى : أن الصراع بين الأمّ والابنة ليس فقط صراعًا لكسب الأب ، بل هو ، فضلاً عن ذلك كفاح تخوضه الابنة من أجل الحصول على الاعتراف . . ليصبح لها مكان في العالم بوجود الأب[2] . ولعل ما يدعم هذا الرأي تغيّر موقف آذر من والدها بعد أن دخلت في حياته نساء أخريات غير أمّها ؛ إذ انقلبت عليه في هذه المرحلة ، وانحسرت حدة مواقفها من أمّها ، بل بدأت بالتعاطف معها ، بينما راحت تشيطن النساء الأخريات اللواتي بدأن ينافسنها على أبيها[3] . وقد يصعب فهم العلاقة النديّة بين الأمّ والابنة خارج نطاق هذين الاتجاهين ؛ لأن الأمّ لم تكن مختلفة عن غيرها من الأمّهات اللواتي يحاولن رسم طريق لأبنائهن وبناتهن ظنًا منهن أنهن أعلم منهم بمصالحهم .

ذكرت «نانسي فرايدي» في سياق تفسيرها للعلاقة الملتبسة بين الأمّهات وبناتهن وجود «رفض متبادل بين الأمّ والابنة لإظهار الذات الحقيقية ، بعجرها وبجرها ، كل للأخرى ، الأمر الذي يمنع كل واحدة منهما من اكتشاف حياتها المنفصلة ، هويتها الخاصة . هناك خوف يسود العلاقة بين الأمّ وابنتها . إذا انفصلت

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص١١٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص١١٦ .

(٣) نفيسي ، آذر : أشياء كنت ساكتة عنها (ذكريات) ، تر : علي عبد الأمير صالح ، منشورات الجمل ، بيروت-بغداد ، ٢٠١٤ ، ص٣٧٠-٣٧١-٣٧٢ ، ٣٧٨-٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٩٦ .

إحـداهن عن الأخـرى ، إذا أبدت إحـداهن شكًا في كـمـال الحب الذي يربطهن ، واعتبرته «غير ذلك» فسوف تتحطمان كلتاهما . كم من النساء البالغات ترعبهن فكرة الحياة بمفردهن ، فكرة أن يكن وحيدات؟ الشيء الوحيد في العالم الذي يعادل ألم الابنة في انفصالها عن أمّها ، الألم الأكثر تعذيبًا من معرفة أن حب الأمّ لم يكن صافيًا ؛ هو انفصال الأمّ عن ابنتها ، وتركها تذهب بعيدًا»[1] .

ظهرت الأمّ في سيرة «آذر نفيسي» شديدة اللصوق بالماضي عبر حنينها الدائم إلى زوجها الأول ، واسمه «سيفي» على الرغم من وفاته منذ زمن بعيد ، وقبل زواجها بأبي آذر ، إذ ظلت تتمحور حوله ، وترى في علاقتها به المثال الكامل ، على عكس علاقتها بزوجها الثاني»أحمد» الذي ينتمي إلى الحاضر ، الذي بدا أنّها لم تتقبّله حتى آخر لحظة من حياتها ، ولم تر فيه سوى النقص ، فقد عميت بصيرتها عن أعماله ، التي ظهرت بوصفها سلسلة متشابكة من النواقص . وإلى ذلك بدت الأمّ باعتقاداتها الروحية الغيبية من جهة ، وبإحساسها بذاتها وتفوّقها وتمركزها حول نفسها من جهة ثانية ، وبطموحاتها التي جرى تهديمها من جهة ثالثة ، أقرب ما تكون إلى الشخصية العصابية ، ولم يقتصر الأمر على ذلك ، بل تعدّاه إلى تشويه صورتها في أعين الجميع ؛ الأب والأقارب والأصدقاء ، وكأنّ صاحبة السيرة تريد أن تقول بأن هذا النظام الذي تمثله الأمّ وترمز بها إلى النظام الشمولي في الجمهورية الإيرانية ، لم يعد صالحًا للحلول في الحاضر ؛ لأنّه نظام يشدّه الماضي إلى الوراء ، ويعاني من تضخم الذات التي لا ترى أبعد من أنفها ، بينما إيران الحديثة تحتاج إلى نظام ينتمي إلى الحاضر ويؤمن بالعلم ، ويرى العالم من حوله وما يجري فيه ، لا أن ينغلق على ذاته . ولعل ما يدعم هذا الرأي تشبيه الكاتبة لتعامل أمّها معهم بالنظام الشمولي وعقليته[2] ، فقد وقعت نفيسي ووالدها ضحية لاستبداد الأمّ «أحسست أنه ، مثلي ، ضحية استبداد أمّي»[3] ، ولذلك كانت تدافع عن قضيته ، وتتعاطف معه ، وتقف إلى جانبه ضد أمّها . وكانت ترى في أمّها رموز الاستبداد كلها ؛ ولذا غمرها الحقد على الدكتورة «بارساي» مديرة المدرسة لأنّها ، كما تقول : «وعلى غرار أمّي كانت

---

(١) أمي مرآتي ، ص١٩ .

(٢) نفيسي ، آذر : أشياء كنت ساكتة عنها ، ص١٤٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٤٤ .

رمزًا لسلطة كنت أشعر بدافع غريزي بالتمرد عليها»[1] .

وعلى شاكلة الأنظمة الشمولية التي تبيح لنفسها القيام بكل شيء ، وتقصي جميع من وما حولها ، ظنًا منها أنها على صواب ، والآخرون على باطل ، كانت الأمّ تبيح لنفسها تعقب خطوات ابنتها ، ومتابعة حركاتها ، وسكناتها ، والتطفل على يومياتها ، وقراءة أسرارها ، ومن ثم محاسبتها عليها حتى لو كانت غير معلنة ، ووصل الأمر بها إلى درجة حرمان الابنة من حق الاعتراض ، أو حتى الشعور بالاستياء من استباحة يومياتها ورسائلها ، «كانت تتحسس خلواتي السرية . . .عبر تطفلات يومية على الزوايا الخاصة جدًا من حياتيّ طفليها . كانت تتنصت على مكالماتي الهاتفية ، وتقرأ رسائلي ويومياتي ، وكانت تتمشى في غرفتي ذهابًا وإيابًا كلما أحست أنها ترغب في ذلك . لم يكن بمستطاعي أن أتأكد أيهما كنت أستاء منه : حقيقة أن تقرأ يومياتي ورسائلي أم أنها لم تكن تسمح لي بأن أشعر بالسخط حيال أفعالها تلك ، إذ كانت تستخدم دليلها الجديد كبرهان على خياناتي»[2] . وهو ما تفعله معظم الأمّهات كما وضّحت نانسي فرايدي قائلة : «لكم أمقت أن أخبركم كم عدد الأمّهات اللواتي التقيتهن اطّلعن على يوميات بناتهن»[3] . إن نظام الأمّ الصارم مع عائلتها ، لا يختلف في شيء عن النظام الشمولي الذي يسعى إلى فرض سلطته على المجتمع ، ويعمل على السيطرة على كافة جوانب الحياة الشخصية والعامة ، ويسعى إلى التحكم بكافة أوجه الحياة ، بما في ذلك الاقتصاد والتعليم والفن وأخلاقيات المواطنين .

وإذا كانت الأنظمة الشمولية قد اقترنت بنظام الأبوّة التقليدي عبر التاريخ ، ففي كتاب «آذر نفيسي» جرى قلب الحال ، وتغير الترتيب ، فأصبحت الأمّ أيقونة النظام الاستبدادي الذي بسط نفوذه على البيت الكبير ، ومراقبة أفراد الأسرة ، وضبط علاقاتهم ، واقتراح اختياراتهم طبقًا لرؤيتها ، فبسطت نفوذها على الجميع ، أو سعت إلى ذلك ، ما جعل الأب يلوذ بالأدب ، وينتهي سجينًا ، فيما هجر الأبناء البلاد ، ووجدوا في بلاد الآخرين أوطانًا لهم ، وانتهى الأمر بأن رسمت الابنة صورة كريهة لذلك النظام الذي مثّلته الأمّ . وربّما يكون هذا الكتاب ، بقلب الأدوار الرمزية للأب

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١١٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ٢٤١ .

(٣) أمي مرآتي ، ص١٣٢ .

والأمّ ، رائدًا في إعادة النظر بقواعد النظام الشمولي ، فالاستبداد فيه لا يقترن بالدور بل بالشخصية ، فقد ظهر الأب رحومًا وعفيفًا ومستقيمًا ، فيما ارتسمت للأمّ صورة الشخصية التي تريد الاستحواذ على الآخرين بإدارجهم ضمن منظورها للحياة ، ورغبتها في السيطرة على أحوالهم ، وتحديد مصائرهم .

وربما تكون آذر نفيسي قد بالغت في صقل صورة الأب ، وتلميعها ، والذود عنها ، وتسويغ أخطائها ، وستر عيوبها ، بإزاء تلويث صورة الأمّ وتخديشها ، والحط من شأنها ، والتنقيب في أخطائها ، وفضح مثالبها ، ولم تأل جهدًا في التمرد عليها ، والدخول معها في علاقة ندّية وصلت إلى درجة التآمر عليها ، وكأنها العدو الذي تحتاج لحماية نفسها منه ، وعقد الخطط للانتصار عليه ، فبعد أن فشلت مع أبيها وأخيها في عرض أمّها على طبيب نفسي ، بدأت وأخوها بتدبير خطط عديدة للتخلص منها : «كي نحمي أنفسنا من أمّنا ، تبنينا أنا ومحمد مزاجًا مازحًا ، وحوّلنا إحباطاتنا إلى ألعاب ونكات صغيرة . . . في تلك الليلة ندبر خططًا عديدة : يمكننا أن نخدّرها بأن نسقط قرص فاليوم في كوب قهوتها ، وندعو الطبيب للمجيء إلينا في زيارة اجتماعية كي يشخص حالتها سرًا . يمكنه أن ينوّمها . . . سم ، ماذا بشأن السم؟ أقول . تريدين أن تقتليها؟ كلا ، نعطيها قليلاً من السم ومن ثم ننقذها ؛ بتلك الطريقة سوف تقدّر قيمة الحياة . . . أو ماذا لو نحن الثلاثة : أبي ، وأنت ، وأنا ننتحر . سوف يلقّنها ذلك درسًا ، أقول بفرح . أجل ، أغلب الظن سيكون ذلك هو الحل الأمثل»[1] . إن الحديث السابق عن المؤامرات التي تحاك ضد الأمّ ، والخطط التي وردت في سياق هزلي ما هي إلا تعبير عن الرغبات الدفينة في اللاوعي ، وتعبّر عن نفسها في أثناء النوم أو في زلاّت اللسان وسقطات القلم كما وضح فرويد ، ويدعم هذا التفسير أن آذر وصلت إلى درجة إلحاق الأذى بنفسها ، فحينما كان يحدث صدام بين الأمّ وأبنائها : «كنا نصرخ ونمزق ثيابنا ، وحتى إننا حاولنا أحيانًا أن نلحق الأذى الجسدي بأنفسنا»[2] . وسبق ذلك محاولتا انتحار تعمّدتهما آذر حينما كانت صغيرة ، لاعتقادها أن أمّها تفضل أخاها عليها[3] .

---

(١) نفيسي ، آذر : أشياء كنت ساكتة عنها ، ص١٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٥٤-٥٥ .

لم تتورع الابنة عن إلحاق الأذى النفسي بأمّها بوصفها العدو الذي عليها مجابهته ، فكتبت في يومياتها أنها تفضل الشاعرة فروخ فرخزاد على أمّها[1] ، التي جنّ جنونها حينما قرأت ما كُتبَ في اليوميات ، وبعيدًا عن محاكمة فعل الأمّ بانتهاكها لحرمة يوميات ابنتها ، وبعيدًا عن إنكار حق أي إنسان عمومًا ، وآذر على وجه الخصوص ، في الإعجاب بشخصية معينة واتخاذها قدوة لها ، فإن اليوميات عادة تعبر بصدق عما يشعر به الإنسان في اللحظة التي يسجل فيها يومياته ؛ ما يعني أنها بوح صادق يخرج مخبوءات النفس ومكنوناتها ، ولعل هذا ما أثر في نفس الأمّ وتسبب بأذيتها ، ولا سيما أنه يبدو من غير المنصف أن يضع المرء أمّه أو أحد والديه في موضع المقارنة والتفاضل مع شخصيات عامة لأدباء ومثقفين وفنانين وغيرهم . ولم يغيّر ما حدث موقف نفيسي من أمّها كما لم تكن تشعر بأنها أخطأت في حقها ، بل تكرر تشويهها لصورة أمّها ، ونعتها بأبشع الصفات في مواقف أخرى حتى بعد أن غدت كبيرة ومتزوجة ، بل حتى بعد أن أطلعها والدها على علاقاته النسائية ، فبقيت منحازة له في بداية الأمر فبعد أحد الشجارات التي نشبت بينها وبين أمّها وبعد عودتها إلى أكلاهامو في أميركا أرسلت رسالة إلى والدها طافحة بالمحبة تجاهه بينما وصفت فيها أمّها بأنها «مجرد امرأة مخبولة . . .يجب أن تودع مستشفى الأمراض العقلية»[2] ، ومرة أخرى وقعت الرسالة في يد الأمّ ورأت ما كتبته ابنتها عنها ، وظلت تحتفظ بنسخة منها ، وكانت تلوّح بها بين حين وآخر «وعلى وجهها يظهر تعبير يشي بالقناعة المريرة ، أو تشير إليها بحيادية»[3] .

إن العلاقة الندية بين نفيسي وأمها ليست ضربًا من الخيال ، فنحن نلمح بوضوح مثل هذه العلاقة بين الأمهات وبناتهن ، ففي كثير من الأحيان تفترض الأمهات أنهن صاحبات الفضل على بناتهن في كل شيء ، ولولاهن لما تمكنت بناتهن من فعل أي شيء ، كما تشعر الأمهات بالغبطة حينما يقال لهن بأنهن يظهرن أصغر من بناتهن ، أو مثل أخواتهن عمرًا ، ما يعني أنهن يقارن أنفسهن بهن ، بل تبالغ بعض الأمهات في الاهتمام بأنفسهن وقد يتشاركن الملابس نفسها مع

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٤٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٩١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٩١ .

بناتهن . وتفرط بعض الأمهات في التحكم ببناتهن ، ومراقبتهن ، والتعامل معهن بعدائية تؤدي إلى كراهية البنت لأمها كما لو كانت العدو فعلاً .

بدت الأمّ حريصة على ابنتها ، وتعليمها ، ووصولها إلى أرقى المراتب ، وظهورها في أبهى الصور ، ولم تتأخر عن بذل ما بوسعها من أجل ذلك ، لكن مواقفها الإيجابية هذه كانت تؤوّل بطريقة سيئة من قبل ابنتها ، ما أظهرها بصورة سلبية ، ذلك أن الابنة كانت ترى فيها استبداداً للاستحواذ عليها ، ومحاولة صياغة شخصيتها وفق تصورات الأمّ بدون مراعاة رغباتها وما تريده هي . وأدى الأب دورًا كبيرًا في تضخيم هذه الصورة . فحينما أوصت الدكتورة بارساي بإرسال آذر لتكمل تعليمها في الخارج لحمايتها من صديقات السوء في المدرسة ، لم تعترض الأمّ على ذلك بل راحت تناقش مع والدها المكان الأنسب لها بطريقة إيجابية ، بينما عمل الأب على توسيع الهوّة بين ابنته وأمّها ، فأدخل في خلد ابنته أنه يريد أن يحميها من أمّها : «قال لي إنه يريد أن يحميني من كراهية والدتي ، من غضبها وحقدها اللامتناهيين»[1] . ولعل حكم الأب على زوجته وأمّ ابنته بأنها مملوءة بالحقد ، والغضب ، والكراهية تجاه ابنتها ، يتنافى مع واقع الحال الذي ظهرت فيه إلى جانبها في لانكستر في بريطانيا تساندها ، وتدعمها إلى درجة جعلتها تساعدها في واجباتها ؛ إذ كانت الابنة تترك لأمّها لائحة من الكلمات الإنكليزية لتستخرجها لها من القاموس ليلاً ، وفي اليوم الثاني تجدها جاهزة عند مكتبها ، ولم يتوقف الأمر على ذلك ، بل كانت تساعدها على حفظ الكلمات عن ظهر قلب ساعة أو ساعتين بعد الغداء[2] ، بينما لم يكن للأب أي دور في هذه المرحلة . إلا أن هذا الموقف أيضًا فسّر وفق تصور شخصية الأمّ المستبدة ، وصوغها لشخصية ابنتها وفق المُثل التي تؤمن بها .

وإلى ذلك لم تشعر آذر بفضل أمّها وامتنانها لها ، بل كانت على العكس من ذلك مستاءة ، وتشعر بالمرارة من تذكير أمّها لها بفضلها عليها ، مع اعترافها بأنها لولا أمّها لما كانت قادرة على الاستمرار في الدراسة ، ولما تعلمت اللغة الإنكليزية أيضًا ، إذ بلغ اهتمام الأمّ بابنتها إلى درجة أنها تعلمت الإنكليزية من أجلها ، حينما كانت

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٤٢ .

آذر في المرحلة الأولى، لتساعدها في دروسها، ولم تكن وقتها الأمّ تعرف كلمة واحدة بالإنكليزية، لأن الفرنسية كانت هي لغتها الثانية[1]. وقاد سوء التأويل لكل فعل يصدر عن الأمّ إلى اتهامها باتهامات لا دليل عليها، فحينما كانت تصحح لابنتها نطقها الخاطئ لبعض الكلمات الفرنسية، أو تزجرها لتحضها على أن تتعلم اللغة باللكنة الصحيحة، أو لا تتعلمها، جاء تأويل الابنة على نحو يشي بأنها لا ترغب في تعلم ابنتها فعلاً حتى تبقى متفوقة عليها، «كان لديّ إحساس أنها لا تريدني أن أذهب إلى فرنسا أو حتى أن أتعلم الفرنسية لأنها شعرت أنها منطقتها»[2].

أدى الفهم الخاطئ لشخصية الأمّ، وملابسات ظروفها التي جعلتها تبدو قاسية بعض الشيء من جهة، وسوء التأويل لكل ما يصدر عنها من قبل ابنتها وزوجها من جهة ثانية، إلى تقزيم أفعالها وكل ما قدمته لأسرتها، وثنيها عن أي فعل ترغب في القيام به، ووصل الأمر إلى التشكيك في مواهبها وقدراتها وحتى في سلامتها العقلية والنفسية، ولذا اعترض زوجها على ترشّحها إلى البرلمان لاعتقاده بقلة خبرتها في السياسة ومزاجها المتقلّب، كما اعترض سابقًا على حصولها على إجازة قيادة السيارة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل ألمح إلى أن لها يدًا في سجنه، أو أنها تسببت في إطالة بقائه في السجن حينما سجن بتهمة الاختلاس. وفي المقابل دفع تعلق الابنة بأبيها إلى تنزيهه من كل عيب، وتضخيم أفعاله، والدفاع عنه حينما أودع السجن بتهمة الاختلاس، وتسويغ كل ما يقوم به بما في ذلك فعل خيانته لأمّها، وإيجاد الأعذار لذلك، وتحميل الأمّ المسؤولية[3].

وإلى ذلك فقد قدّمت فرايدي تفسيرًا دقيقًا للأسباب التي تجعل الأب يبدو كإله، ذلك أنه «قد تخلى للأمّ عن كل الأعمال القذرة ولكن الضرورية، بما فيها الصراع الجبار حول التعليم المبكر للنظافة. لقد حصلت الأمّ على الطرف الوسخ من الحصة بالمعنى الحرفي للكلمة. الأب كالإله. لأنه مثل أولئك الذين يشغلون مواقع تنفيذية مسؤولة. حيث يتركون لمرؤوسيهم إبلاغ الأخبار السيئة، بينما يعلنون

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٤٢، ١٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨٧-١٨٨، ٢٢٤، ٢٨٣.

بأنفسهم الترقيات والزيادات في الرواتب . فعلى عاتق الأمّ يقع فرض النظام يومًا بيوم ، تمنع عنا المتع ، حين نسيء التصرف ، تجبرنا أن نأكل أو أن نفعل أشياء لا نحبها . وعندما يأتي الأب من عمله ، ربما نكون قد وصلنا في شجارنا مع الأمّ إلى الذروة ، عند ذاك يطل بسجله النظيف ونكون بالنسبة له كقطعة صغيرة من الحلوى في نهاية يومه»[١] . وهكذا كانت حال نفيسي مع أبيها وأمّها .

وقاد الفهم الخاطئ آذر نفيسي إلى وضع نفسها في مواجهة والدتها ، وأنها تخوض معركة ضدها ، ولا بد من خاسر ومنتصر فيها . وفسّرت اهتمامها بها وبمراسم زفافها تفسيرات مغلوطة ، ففي حين حرصت الأمّ على زواج ابنتها من رجل قادر على تحمل المسؤولية ، بعد فشل زواجها الأول ، واهتمت بتفاصيل الزفاف ، وأن يكون مثاليًا لا ينقصه شيء وفق المراسم الفارسية المتعارف عليها ، تمردت آذر على أمّها ، ورأت أنها تتدخل فيما لا يعنيها وأنها «لفتت الأنظار إليها إلى درجة أن المرء قد يظن أنه زفافها وليس زفافي»[٢] . ومن اللافت للنظر أن أمّ العريس الذي تزوجته وأختيه ، لم يرين في تصرفات الأمّ شيئًا غريبًا ، بل نظرن إلى آذر على أنها «غريبة الأطوار» وتوسّلن إليها كي تذعن لطلبات أمّها ، كما توسّل إليها العريس «بيجان» نفسه أن تدع أمّها تفعل ما تريد ، وعلّق قائلاً بأن عناد آذر لن يزيد الطين إلا بلّة[٣] . وعلى هذا فإن تصرّفات الأمّ لم تكن مستغربة ممن حولها لأنها معتادة ولا تتعارض مع الأعراف والتقاليد ، بل تمرّد آذر ورفضها لكل ما يصدر عن أمّها هو المستغرب ، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من أن آذر في رفضها لأمّها ، وتمردها عليها كانت تعلن عن رفضها للماضي بكل رموزه ، وترى في تمردها على أمّها ومواجهتها لها وانتصارها عليها نصرًا لها على العادات والتقاليد والأعراف البالية ، والأنظمة الرجعية ، فالميل إلى الأمّ «مرض برجوازي»[٤] ، وهي لا تميل إلى أمّها ، لأنها ترفض أن تنتمي إلى الطبقة التي تنتمي إليها الأمّ وتمثلها ، فهي تؤمن بـ (لينين ، وفيلدنغ ، وإديث وارتن) وتحتمي بهم من أمّها[٥] .

---

(١) أمي مرآتي : ص١٩٧ ، وينظر : ص١٩٨ .

(٢) أشياء كنت ساكتة عنها ، ٣٠١ .

(٣) المصدر نفسه ، ٣٠١-٣٠٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٣١٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٣٠٠ .

٤. المآل التكراري للأمّ

ناضلت آذر نفيسي طويلاً ضد أمّها ، وسعت سعيًا حثيثًا لتكون غير ما أرادته لها ، في الوقت الذي كانت الأمّ تسعى إلى استنساخ ابنتها أو إعادة إنتاجها وفق تصوراتها ، وجعلها صورة طبق الأصل منها ، ورغم الصراع الدائر بينهما فقد ظلت حريصة على متابعة ابنتها ، ولم تسمح لها بأن تفلت من قبضتها ، واهتمت لجميع شؤونها ، وقد كشفت عن ذلك عبر جمعها لكل ما كتبته نفيسي في ملف ضخم ، فقد احتفظت بكل مقالاتها إضافة إلى نسخة طبق الأصل من المقدمة التي كتبتها للترجمة الفارسية لرواية ريتشارد رايت «جوع أمريكي» ، كما نظّمت الرسائل والقصائد التي كتبها طلابها وطالباتها ، وحتى الأشياء التي كانت قد رمتها ، وكأنّها تسعى إلى إحكام السيطرة على ابنتها عبر هيمنتها على كل ما يخصها بما في ذلك أرشيفها الشخصي ، والأشياء التي لا أهمية لها ، والأشياء التي لم تفهم منها شيئًا ، مثل كتاب نفيسي الذي ألّفته عن الكاتب الروسي فلاديمير نابوكوف صاحب رواية «لوليتا»[(١)] ، ولعل العلاقة بين الآباء والأبناء عمومًا ، وبين الأمّهات والبنات على وجه الخصوص ، وفي سن محددة تكون غالبًا على النحو الذي ظهرت فيه علاقة نفيسي بأمّها ؛ إذ تبدأ الفتيات بالتمرد على سلطة أمّهاتهن لاعتقادهن بأنهن يختلفن عنهن ، وتحاول الأمّهات إحكام السيطرة على بناتهن ظنًا منهن أنّهن يحمينهن وأنّ ما هنّ عليه ، وما يرينه هو القدوة والمثال الذي ينبغي أن تنصاع له البنات .

والحال هذه ، فإنّ آذر نفيسي من حيث لا تدري كانت تحقق لأمّها طموحاتها التي لم تتمكن من إنجازها لأسباب عديدة ، إذ كانت تعتقد (الأمّ) أنها خلقت لتكون طبيبة أو مشاركة وفاعلة في أشياء كثيرة ، لكنها لم تفعل أي شيء مما تريده[(٢)] . وبمعنى آخر كانت نفيسي تعيد إنتاج صورة أمّها فيها ، فقد انتهت إلى القول بأنه : «من المثير للسخرية أنني في خاتمة المطاف أصبحت ما كانت أمّي تريدني أن أكون عليه ، أو ما كانت تريد أن تكون هي عليه : امرأة قانعة بأسرتها وعملها . أصبحت ابنتي نيغار ما تمنّت أمّي أن تكون عليه : التحقت بكلية طب وهي تدرس

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٣١-٤٣٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٤٤-١٤٥ ، ١٩٣ .

الآن لتصبح طبيبة»[1] . بل تعدّى الأمر ذلك إلى درجة أصبحت فيها نفيسي ترى وجه أمّها في المرآة ، حينما تنظر إلى نفسها ، مع أنها كانت تنكر أي شبه بينها وبين أمّها ، ولدى مواجهة أحدهم لها بذلك كانت تجيب بحماس أنها تشبه والدها ، لكن هذه الملاحظة تكررت كثيرًا جدًا ، وفي المقابل كانت صديقات نيغار يقلن لها بأنّها تشبه أمّها أي آذر ، وكأنّ كل أمّ هي مرآة لابنتها ، فالشبه بين نفيسي وأمّها لم يكن في لون العينين أو الشكل بل كان الأمر أعمق من ذلك «كان هنالك التعبير ، الملامح الشبحية ، كما لو أن طيفًا مرّ على وجهي . هي ذي أمّي في المرآة ، لا عطوفة ولا سخية ، بل باردة وقاسية القلب»[2] . وتتماهى آذر نفيسي في هذه الحالة مع نانسي فرايدي ، التي عبرت عن الفكرة ذاتها بقولها : «كلما كبرت ، اكتشفت أمّي في نفسي أكثر . كلما سارت حياتي وتفكيري بالتناقض مع حياتها وتفكيرها أكثر ، كلما سمعتها في صوتي ، ورأيتها في تعبير وجهي وشعرتها في ردودي العاطفية ، التي هي ردودي أنا ، كما لو أن تقدمي في الحياة يغلق الدائرة»[3] . وإذا كانت الأمّ تحيل على الماضي أو ترمز إلى النظام في إيران ، فإن انعكاس صورتها في المرآة ورؤية ، وجهها يشير إلى أن التغيير الذي حدث في إيران لم يكن تغييرًا حقيقيًا ، فقد أعيد إنتاج النظام القديم بوجه جديد ، لكن ملامحه العميقة لا تختلف عن الوجه القديم . ولعل هذا يفسّر لنا الصورة السوداوية التي ظهرت عليها الأمّ .

وتتقاطع رواية «امرأة ليس إلا» لباهية الطرابلسي في تصويرها للمآل التكراري للأم مع ما ذهبت إليه آذر نفيسي ، ولعل عنوان الرواية يبدو مدخلاً مناسبًا إلى عالمها ، ويحيل على الدلالة السابقة ، إذ تفاجئنا بطلة الرواية ليلى في الصفحة الأولى من الكتاب بالحقيقة التي تكشف النقاب عن دلالة هذا العنوان ، وأنها ليست «سوى امرأة عادية!»[4] بعد أن كانت تعتقد أنها مختلفة عن بقية النساء ، لكنها وإثر عديد من المغامرات متحدية الأعراف السائدة في المجتمع ، في محاولة لصوغ الذات على

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٣٣-٤٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤٣٤ .

(٣) أمي مرآتي ، ص٢٨ ، وينظر : ص١٧١ .

(٤) الطرابلسي ، باهية : إمرأة ليس إلا ، ترجمة : الزهرة رميج ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ٢٠٠٥ ، ص٥ .

نحو مختلف ، رافضة أن تكون نمطًا تكراريًا لدور المرأة الشرقية عمومًا ، والأم على وجه الخصوص ، وجدناها تصل إلى المآل التكراري نفسه للمرأة ، «كنت دائما أشبههم . أشبه ماما عندما أرادت نزع قناع الأم والزوجة المثالية وحاولت أن تعيش حياتها كامرأة . أشبه شيماء التي كانت تخوض صراعًا جنونيًا من أجل أن تجد لها مكانًا في مجتمع . . .أشبه خالتي زكية ، المرأة المثيرة . . . أشبه ناديا برغبتها في عدم تحمل المسؤولية والاحتماء برفاهية زواج مدبر . . .أشبه حتى عائشة تلك الفتاة المتخفية وراء الحجاب . . .كانت مصائرنا مختلفة ومتشابهة في آن . دورة واحدة تجمعنا وتلتف حولنا بشكل حلزوني : الفتاة-الزوجة-الأم»[١] . وبذلك أقرّت ليلى بأن المرأة أيًا كان وضعها ، سواء أكانت متعلمة أم جاهلة ، قابلة بوضعها في المجتمع أم متمردة ورافضة له ، مكبلة بالقيود أم متحررة ؛ فإنها في نهاية المطاف تخضع للمآل نفسه ، ولا بد من أن تدور في حلقة مفرغة ، معيدة إنتاج نسق شبه إجباري في تكراره من فتاة صغيرة إلى زوجة ، فأمّ ، ومن ثم فتاة صغيرة مرة أخرى تصير زوجة ثم أمًا . . .إلى ما لا نهاية .

حلّت ماما في حياة ليلى مكان الأم التي رحلت مبكرًا ، وكانت ليلى تميز بن الأم الحقيقية والأم البديلة بأن تنعت الثانية بماما والأولى بأمي ، مؤكدة انتسابها إلى أمها الحقيقية ، ومانحة صفة الأمومة للأم البديلة وانفصالها عنها في آن . وإلى ذلك فقد عزّز هذا الإحساس لدى ليلى رغبتها في الانفصال التام عن ماما على الرغم من حبها الشديد لها ، ففي الوقت الذي كانت الأم البديلة ترغب في تكوين ليلى على شاكلتها ، كانت ليلى تنأى بنفسها عنها ، وتقاوم بكل شراسة وهي مقتنعة داخليًا بأنها لن تكون ملاكًا أبدا[٢] . ومع بلوغ ليلى سن المراهقة تعمق رفضها لماما ، الأم البديلة ، وأصبحت تنظر إليها نظرة مختلفة «وجدتُها تجسد كل ما أرفض أن أكونه»[٣] . خلقت العلاقة الملتبسة بين ليلى وماما نوعًا من التواطؤ بينهما ضد الرجل المتمثل في الأب والأخ الذي احتُفي به على نحو مغاير لما لقيته ليلى من احتفاء بها ، فكانت في الوقت الذي ترفض أن تكون فيه مثل ماما ، إلا أنها تحبها وتقف في

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥-٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٦ ، ١٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٣ .

صفها لأنها كانت ترى أنها «راحت ضحية أمومتها المبكرة»[1] ، و«صورتها توحي بالموت ، علمًا أنها تحب الحياة حبًا جمًا . عالمها مغلق بإحكام في وجه أبي : أحلامها ، رغباتها ، ومسراتها . كانت تثير فيّ الشفقة والرغبة في حمايتها»[2] . وهكذا ظهر نوع من التضامن النسوي بين الابنة والأم البديلة جعل كلاً منهما ما إن تنفصل عن الأخرى حتى تعود إليها ، وتجد لها الأعذار والمسوغات لما فعلته .

قاد التصور السابق ليلى إلى رفض كل ما يصدر عن ماما من توجيهات ، معتقدة أنها بذلك تتمرد على المآل الذي وصلت إليه ماما ، ولا ترغب هي في بلوغه والوصول إلى النتيجة نفسها . فحينما حذرتها من الرجال ، وأن المرأة ما إن تمنح نفسها للرجل حتى يتخلّى عنها ، كان إحساسها يقول لها عكس ذلك ، إذ لم تكن تعني لها البكارة سوى حاجزًا يجب اختراقه لدخول عالم الكبار ، ولذا سعت إلى فقده مع أول رجل اختلى بها ، لكنه فشل في ذلك أمام عدم خوفها منه ، وتعاملها معه بندية ونوع من التحدي . وحينما سمعت أخاها رشيد يقسّم النساء على قسمين : نساء للزواج وأخريات للاستمتاع ، فضلت أن تكون للاستمتاع على من يقترن بها[3] . رافضة القيود التي يفرضها المجتمع على المرأة ، ولأنها كانت تعي أن تحقيق ما تصبو إليه لا يمكن في ظل المجتمع التقليدي الذي تعيش فيه ، كانت تسعى إلى أن تخرج من هذا المجتمع إلى مجتمع آخر يتيح لها تحقيق ما تريد ، وكان لها ذلك حينما انتقلت إلى فرنسة .

ظنّت ليلى أنها بمنأى عن المصير الذي آلت إليه صديقتها ندى ، التي تزوجت في سن السادسة عشرة ، ورضيت بمصيرها غير راغبة في متابعة دراستها ، «بل فقط في إعادة إنتاج صورة أمها وجدتها»[4] ، وهذا ما لم تستطع أن تفهمه ليلى ، ووجدت نفسها تتساءل حول مصير صديقتها وتوءم روحها : «ما الذي سيحل بك؟ هل ستضافين إلى حشد النساء المقهورات المعنّفات في مجتمعنا؟ كيف ستربين بناتك؟

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٩-٣٠ ، ٥٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٥٩ .

هل ستعلمينهن هذا الخضوع الذي يبدو أنك تقدّرينه أشد التقدير؟»[1] . ولكن أول طعنة تلقتها ليلى كانت من حبيبها فاضل الذي تعلقت به بسبب أفكاره عن الحرية والحب ، والتخلص من القيود ، والعلاقات المفتوحة بعيدًا عن مؤسسة الزواج التي يرفضها ، ويرى أنها مؤسسة قاهرة ، وإذ به وقد أعلن خطوبته على فتاة تجيد الطبخ[2] . وإثر هذه الصدمة عجّلت في الرحيل إلى «غرونبل» لمتابعة دراستها من جهة ، ولملمة جراحها من جهة ثانية ، بعد أن خلّف فعل فاضل أثرًا سلبيًا على نظرتها للرجال ، فكانت تنظر إليهم بدون رأفة أو رحمة[3] . وبدا لها أنها ستبدأ مرحلة جديدة من حياتها تكون فيها وفية لما تريده هي ، لا ما يريده الآخرون منها ، وإلى ذلك بدأت بفعل ما ترغب به ، فقبلت دعوة عمر مع علمها بعلاقته بامرأة أخرى فرنسية تدعى إيستيل ، لأنها شعرت بأن الوقت قد حان لتترجم نزعتها في التمرد والتحدي من مجرد أفكار إلى تحقيق للرغبات . وكان اللقاء الجسدي بينهما ، فمنحته نفسها بدون أي إحساس بالذنب ، في حين عاتبها هو حينما اكتشف أنها كانت عذراء ؛ إلا أنها أوضحت له أن البكارة ليست بالأمر المهم بالنسبة إليها[4] .

فقدت ليلى بكارتها بملء إرادتها ، وكامل وعيها ، معتقدة أنها بذلك تزيل الحاجز الذي يحول بينها وبين تحقيق حريتها ؛ إلا أنها سرعان ما اكتشفت أن الجرح الخفيف الذي نزف في داخلها تركها «مفتوحة إلى الأبد وقابلة للانكسار»[5] ؛ إذ تحررت من حاجز البكارة ، واستعبدتها رغباتها الجنسية التي تفجّرت إثر لقائها الجسدي بعمر ، فراحت تبحث عنه في كل مكان ، لتفاجأ بنفسها «مستسلمة له ككلبة»[6] ، وبأنها مسكونة بالخوف من فقدانه ، بعد أن أخذ أغلى ما تملك ، وهو بكارتها ، مستعيدة تحذيرات ماما ، وما رسخ في الذاكرة . وهكذا تحررت من البكارة ، واستعبدتها رغباتها ، ورغبات عمر بعد أن صارت خاضعة له تمامًا ، وبدت هشاشة قناعاتها

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٥٤ ، ٧٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٨٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٨٧ ، ٨٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٩٠ .

(٦) المصدر نفسه ، ص٩١ .

ودفاعها عن المرأة ، ووجدت نفسها منقادة لعمر على الرغم من إدراكها بأن علاقتها به علاقة منحطة[1] . وإلى ذلك فقد أدى الحفاظ على البكارة وهتكها إلى النتيجة نفسها ، إذ ظلت ليلى في الحالتين مستلبة .

وفي الوقت الذي اعتقدت فيه ليلى أنها قادرة على التمرد على المجتمع ونواميسه ، وجدت نفسها تسقط في الفخ الذي نصبته لنفسها ، وتعاني من الخروج على المألوف ؛ إذ سعت إلى امتلاك عمر ؛ لأن الحب في لاوعيها مرتبط بالامتلاك والخصوصية والوفاء[2] . وأدى فشلها في ذلك إلى التشبث بمفهوم مثالي عن حرية التفكير والتصرف والحب من أجل الحب ، لا من أجل الامتلاك والسيطرة ، إلا أن هذا المفهوم لم يصمد طويلاً ، إذ كشفت الأحداث أن ما قامت به ليلى في الغالب هو ردود أفعال على ما يقوم به الرجل ، وبينما كانت تتصور أنها تحقق قناعاتها وتنتصر للمرأة في داخلها ، وفي صورة ماما ، وبقية النساء اللواتي عرفتهن ، تبين أنها تتصرف مثل الرجل ، فحين نأى عنها عمر بعد أن نال منها ما يريد ، تبعته مثل كلبة ، وحينما انقاد لها انصرفت عنه ، ونظرت إليه على أنه وسيلة اكتشفت عبرها جسدها وأنوثتها ، والجنس والرغبة ، كما يفعل الرجال حينما يريدون اختبار رجولتهم . إن التمرد الأنثوي الذي مثّلته ليلى لم يصدر عن وعي تام بما تريده المرأة ؛ بل جاء بوصفه ردّ فعل عنيف على التسلط الذكوري ، الأمر الذي قادها إلى خوض علاقات كثيرة آخرها مع آلان الفرنسي ، لتصبح موازية لعمر تمامًا ، فهي وعشيقها الفرنسي آلان في طرف ، وعمر وعشيقته الفرنسية إيستيل في طرف آخر[3] .

بدا لليلى أنها تخلّصت من سطوة التسلط الذكوري ، والعنف الأبوي ، بممارستها لحريتها المطلقة في غرونبل ، لا سيما بعد رفضها عرض الزواج الذي قدّمه لها عمر ، لكن قبولها بالعودة إلى فاضل حبيبها السابق ، الذي تخلّى عنها ، بعد عودتها إلى المغرب ، بيّنت هشاشة قناعاتها ، وعدم نضجها واكتمالها ، إذ انقادت لمشاعرها مرة أخرى ، ما أدى إلى تعرضها لصدمة جديدة حينما اكتشفت أن حبيبها السابق وماما على علاقة سريّة ، وتقرّب فاضل منها ، وعرضه الزواج عليها لم يكن سوى ستارًا

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٩٢-٩٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٩٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١١٥ .

لتلك العلاقة ، وأمام هذه الطعنة الجديدة من فاضل انكفأت على نفسها ونكصت إلى الوراء ، وقبلت الزواج برجل لديه طفلة لتصبح ماما لها ، معيدة بذلك سيرة ماما مريّة التي تزوجها والدها لتربيتها ، وكما أنجبت لها أخا ليس شقيقا ، أنجبت هي أيضا أخا لسناء ابنة زوجها[١] . وليتقاطع مصيرها مع مصير توءم روحها ندى التي رأت فيها صورة المرأة المستلبة التي تعيد إنتاج صورة أمها وجدّتها ، وربما تتعرض للتعنيف والخضوع حالها حال سائر النساء المقهورات . وردّ عبد الله إبراهيم فشل محاولات النسوة ، وعدم تمكن أي منهن من اكتساب هويتها الأنثوية الكاملة ، ووصولهن إلى نهاية واحدة ، على الرغم من المراحل الزمنية المتباينة بينهن ، إلى أن «الانتقاص لصيق بالأنوثة في ثقافة تقوم على التفاضل بين الذكور والإناث ، وتعثرات المسار الشخصي للمرأة تتحكّم به الأدوار والوظائف التي حدّدتها الثقافة الذكورية ، ومسارها ينبغي أن يمر بمراحل ثلاث : فتاة تحت الرقابة الكاملة والسيطرة الكليّة ، وزوجة مهملة ومنسيّة ومبعدة عن شبكة العواطف ، وأمّ نذرت نفسها لأطفالها ونسيت ذاتها . وهو مسار دائريّ سريع لا يتيح للمرأة فرصة تأمّل نفسها ولا تشكيل هويتها»[٢] .

آل حال ليلى إلى حال ماما ، مربّية لابنة لم تنجبها ، وأمّا لطفل لم تشعر تجاهه بعاطفة الأمومة الأسطورية ، حينما وضعه الطبيب على صدرها . وبعد مرور خمسة أشهر من الابتعاد عن العمل والتفرغ التام للعناية بالطفل ، أحسّت ليلى بأن المرأة التي كانتها أصبحت تتآكل تدريجيًا من طرف الأم التي صارتها ، ليظهر صراع المرأة والأم في داخلها[٣] . شعرت ليلى بأن المرأة في داخلها تختنق لصالح الأمّ ، فأعربت لزوجها عن رغبتها في العودة إلى العمل ، وفوجئ الزوج بتذمرها من أداء واجبها وتعبيرها عن عدم سعادتها فيما تقوم به ، ونتج عن ذلك هوة بينهما ، فصارت علاقتهما فاترة ، «لم أعد أحس بأي رغبة تجاهه . كيف أرغب في رجل لا يرى فيّ سوى الأم ويرفض فكرة ترك المرأة التي بداخلي تعيش؟ فكّرت في ماما . لقد اعتبرها أبي ، ومنذ البداية ، مجرد أم لي ، لا زوجة له . بدأت أتفهم معاناتها»[٤] . وإلى ذلك

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٥٢ ، ١٦٨-١٦٩ .

(٢) السرد النسوي : ص١٩١-١٩٢ .

(٣) الطرابلسي ، باهية : امراة ليس إلا ، ص١٧٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٧٤ .

فقد حاصر كمال ليلى في وظيفتها ، أي الأمومة ، غير آبه بكونها امرأة أنثى قبل ذلك ، منكرًا تطلعاتها لعيش حياتها بوصفها امرأة وأمًا في آن ، بل نظر إليها نظرة شك وريبة ، وقد رآها تشذّ عن القاعدة وعن ملايين الأمّهات اللواتي تتوقف حياتهن عند وظيفتهن في الحمل والإنجاب وتربية الأطفال . وهذا ما عزّز تضامنها مع ماما مريّة أكثر ؛ ذلك أنها بدأت تدرك على نحو واضح معاناتها حينما حاصرها والدها في دور الأمومة ، ولم ينظر إليها على أنها امرأة أنثى لها متطلباتها الأخرى ، التي تحتاجها أكثر من حاجتها إلى الأمومة ربما ؛ لأن المرأة أنثى قبل أن تصير أمًا .

فشلت ليلى في الخروج من جلباب ماما ، فقد كانت حاضرة معها في كل مكان ، حتى في اللحظات التي اعتقدت أنها مستقلّة ويمكنها الاستغناء عنها ، كانت حاضرة حينما مارست الجنس لأول مرة ، وحينما تزوجت ، وحينما أنجبت ، وحتى حينما قررت إلغاءها من حياتها إلى الأبد بعد اكتشافها لعلاقتها بفاضل ، إلا أن وعيها الجديد بالحال الذي وصلت إليه ، وكيف صارت نسخة تكرارية عنها ، أدركت أنها لم تعط لنفسها فرصة الاستماع لماما ، وأنها جرّدتها من محتواها بوصفها امرأة ، ولم ترغب أن ترى فيها سوى الأمّ ، تمامًا كما فعل زوجها كمال بها ، ونتج عن ذلك تشويهها لها ، وأنها امتثلت بذلك لشروط الثقافة الذكوريّة الأبويّة التي تمرّدت عليها ؛ ولذا اتخذت القرار بمصالحتها ومسامحتها ، فتوجهت إلى زيارتها لتختم سيرتها باللقاء الصامت الذي حدث بين المرأتين ، ماما مريّة ، وماما ليلى ، معلنة تقبلها لها كما هي[1] ، ولعل هذه أول خطوة في الانتصار للمرأة حينما تكفّ المرأة عن إدانة مثيلتها المرأة من أجل الرجل ، وتبدأ في التفكير باحتياجات المرأة بوصفها امرأة ومن منظور المرأة نفسها لا من منظور الرجل ، في سبيل تحقيق الذات الأنثويّة وصياغة هويتها ، بعيدًا عن الدخول في تضاد مع الهويّة الذكورية التي تحاصر المرأة في أطر محددة ، بل من خلال السعي إلى تفكيكها ، وتعطيل سلطتها ، وألمحت الرواية بوضوح إلى بداية تفكك الهويّة الذكورية ، وقد تمثّل ذلك في صورة الأب حيث بدأ متسلطًا متحكمًا بكل من ، وما حوله ، ثم بدأ دوره يضعف في مقابل صعود دور ماما مريّة ، إلى أن تلاشى وانكفأ على ذاته . في نظرة تفاؤلية ربما إلى أنّ النظام الأبوي في طريقه إلى الأفول ، ليحلّ مكانه نظام جديد يتيح للمرأة صياغة هويتها الأنثوية وفق منظورات جديدة لا تخضع لتصورات الرجل ومنظوره .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٨٠ ، ١٨٣ .

الفصل الرابع

البغاء من منظور نسوي

١. البغي، البغاء: مفهوم وتاريخ

لم يسبق لي أن قابلت بغيًا في حياتي، وما رأيت بعينيّ أيًا منهن، غير أنّ أخبارهن طرقت سمعي غير مرة، واقتصرت معرفتي بهنّ على الكتب السردية، والفنون السينمائية، والبحوث الاجتماعية، والمسموعات عن هذه الفئة من النساء اللواتي احترفن تأجير أجسادهن لكل راغب، وحصيلتي من ذلك ازدراء ما قيل إنّها أقدم مهنة في التاريخ، فمنذ نعومة أظفاري كنت أسمع همسات النساء والرجال، وغمزهن لامرأة ما، ووصفها بالعاهرة، أو الفاجرة. وكنت أسمع بعض النساء يشتمن بناتهن اللواتي لا يستجبن لأوامرهن، أو تظهر عليهن بوادر الغنج والدلال والرغبة الزائدة في إبراز المفاتن، بنعتهن بهذه الصفة كأن تقول إحداهن لابنتها: «والله لتبغي»، بدون أن أعي المقصود بذلك، وأنها ستصبح بغيًا! غير أنني كنت أستخلص صفة مذمومة مرتبطة بامرأة تقوم بأفعال مع الرجال لا ينبغي القيام بها؛ لكنني ما سمعت قط توجيه مثل هذه الشتيمة لولد، كأن تقول له والدته أو والده: «والله لتبغي»، وكنت ألاحظ أيضًا أنه إذا أرادت امرأة أو رجل أن يوجّها شتيمة لشخص ما، فأقسى شتيمة هي أن توصم المرأة بالعاهرة والبغي، وأن يقال للرجل بأنه ابن عاهرة، أو أخ لها، وعدم وصف الرجل بالعاهر. ومع تقدمي في السنّ، واستجماع الحصيلة التي أشرت إليها من مصادري، بدأت ترتسم في مخيلتي صورة للبغي، التي أسهمت كل الوسائط السابقة في ربطها بامرأة تقايض جسدها بالمال، وغاب توصيف الرجال الذين يقعون في الطرف المقابل لهذه المرأة، ويكونون شركاء معها فيما تفعله.

ومع تنامي الوعي النقدي، وانشغالي بواقع حال النساء، بدأت أدرك الأسباب التي تكمن خلف هذه الظاهرة، والتحيزات الثقافية التي ربطت العهر بالنساء، وبرّأت منه الرجال. وقادني الفضول إلى تتبع الظاهرة، ومحاولة البحث فيها، وتفكيكها؛ لأقف على أصولها وتحولاتها عبر التاريخ، وكيف آلت إلى ما هي عليه الآن. وكان لا بد من تتبع مفهوم البغي والوقوف عليه بشكل دقيق، ومن ثم الانتقال إلى تحليل هذه الظاهرة تحليلاً ثقافيًا، بهدف إنزالها في سياقها الاجتماعي.

لم يدّخر المعجم العربي وسعًا في رسم حدود الدلالة اللغوية لمفهوم البغي ، فهي المرأة الفاجرة التي تتكسب بفجورها ، والتصقت صفة البغي بالإماء ، فقيل : البغي الأمة ، فاجرة كانت أو غير فاجرة ، والبغايا الإماء لأنهن كن يفجرن ، والواحدة بغي والجمع بغايا . وقد دلّت كلمة بغايا على الإماء أولاً ثم كثرت فشملت الفواجر كافة إماء كنّ أو حرائر . وذُكر في القرآن الكريم تنزيه مريم العذراء عن كونها بغيًا ، ﴿قالت : أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيا﴾ ، (مريم :٢٠) . كما نُزّهت والدتها عن ذلك في قوله تعالى : ﴿ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا﴾ ، (مريم :٢٨) ونهى الله عز وجل عن إكراه الفتيات على الفجور : ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء﴾ ، (النور :٣٣) . وفي الحديث النبوي الوارد في صحيحي البخاري ومسلم : امرأة بغي من بغايا بني إسرائيل دخلت الجنة في كلب سقته بخفها . ولا يختلف مفهوم المومس عن مفهوم البغي ، فهو يشير إلى المرأة الزانية تميل لمريدها ، وربما سميت الإماء مومسات ، والمومسات الفواجر مجاهرة . وأما الدعارة فتعني الفسق والفجور والخبث ، والمرأة داعرة أي فاجرة ، فهذا هو الحقل الدلالي للبغي والبغاء في لسان العرب[1] .

ولا يخفى أن مفهوم البغي خصّ بالنساء دون الرجال ، فلا يقال : رجل بغي ، أو رجل مومس ، ما يعني تحيزًا بحسب النوع الاجتماعي للإنسان ، فقد جرى لصقه بالمرأة من غير شمول للرجل به ، كما اكتسى المفهومان ، في بدايتهما ، بتحيز طبقي للتمييز بين الإماء والحرائر ، قبل أن تلتحم الدلالة فتشملهما معًا . وأما لفظة داعرة فلها دلالة سلبية حينما تتصل بالمرأة ، بينما تتلاشي هذه الدلالة تقريبًا حينما يتعلق الأمر بالرجل . وإلى ذلك فقد انحازت اللغة ذاتها إلى الرجل ، كما انعكس ذلك في الواقع وفي الثقافة الاجتماعية ، فحينما يدور الحديث عن الدعارة أو البغاء أو المومسات ينصبّ التركيز جلّه على المرأة ، إلى درجة يخيّل فيها إلينا أن المرأة تمارس الفجور بمفردها ، وأنه لا يوجد رجل في المقابل يشاركها ذلك .

أفاض إبراهيم محمود في كتابه «الضلع الأعوج» في الحديث عن المنظور الذكوري المسيّس ، والعقل الأبوي التبريري الذي يؤلّف أحداثه ، ويركّب تاريخه ،

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، دار صادر ، ٢٠٠٣ ، الجزء الثاني ، حرف الباء ، مادة (بغا) . والجزء الخامس ، حرف الدال ، مادة (دعر) .

ويختار منه ما يتفق وذكوريته ، مهمشًا الأنثى ؛ إذ «قدمت لنا نصوص أسطورية وغير أسطورية المرأة بوصفها فاجرة متهتكة . والفجور ، كما يبدو ، هو أن تمنح نفسها لأي كان . والمرأة الفاجرة هي الفارجة ، هي التي تفرج ما بين فخذيها ، مسلّمة فرجها للآخر . فيقوم الآخر بهتكها متلذذًا بجسدها . وباعتبارها جسدًا مجوفًا ، هو مجال للّذة ، وفضاء للشبق ، وإطار للمتعة فقط»(١) . فقد جرى تحوير للنصوص ، ومسخ للتاريخ ، بحيث اجتزئ منه وبشكل انتقائي ، ما يتوافق مع منظور الرجل ، الذكر الذي وضع نفسه في مصاف الآلهة ، وجعل كل من حوله ميّسر لخدمته ومتعته ، فجرّد المرأة من كل الأدوار التي كانت تقوم بها ، وأبقى على الدور الذي ارتضاه لها ، ويصب في مصلحته ، وإبراز تفوقه في مقابل دونيتها .

إن تحويرا فرضته العقلية الذكورية قد لحق بما كانت تقوم به المرأة ، ففي حين كانت تتميز بالسخاء في الإغناء الجنسي متماهية مع الطبيعة ، ومساعدة على إخصاب الحياة ، ومحررة الذكر من القوى الجامحة فيه ، معبرة عن اتحادها معه ، ومؤكدة حضورها بوصفها امرأة إنسانيًا ، حولّها الرجل إلى هامش ما هو إنساني ، ليصبح المتن رجوليًا ، بوصفه ممثلاً لمركزية كونية إنسانية . ثم تبع ذلك قلب مفاهيمي للمرأة ، وتلاعب بالألفاظ لخلق معنى مغاير ، وامرأة مغايرة ، تفنن العقل الجماعي الذكوري في إيجادها ، مجردًا إياها من خاصيتها الخلقية الإبداعية الإخصابية ، وواضعًا إياها في ما هو دوني دلاليًا . فعشتار العاهرة الحنون وراعية البغاء المقدس ، الذي كان يدخل في إطار المشاركة في تجديد دورة الحياة ، وإخصاب الطبيعة ، والبغي التي علمت أنكيدو أصول الانتماء إلى الحياة الأفضل ، والارتقاء في سلم الحضارة ، وصورة حواء التوراتية ، كلها كانت شخصيات فاعلة ، ثم ما لبثت أن دفعت ثمن ذلك تهميشًا ، وتشويهًا ، لتصبح دالة على الفجور والهتك(٢) .

كانت شخصية البغي في مرحلة تاريخية مقدسة ، حالها حال البغي المقدسة ؛ لارتباطها بالقوى الإخصابية ، وكونها القوة المعتمد عليها لتمد الحياة بالمعنى ، وهي تعبر في عملية البغاء المقدس عن كل ما يجعل الحياة تضجّ بالحركة . ومن يتمعن في البغاء فلا بد أن يلاحظ أن الأكثر قيمة كانت الأكثر تعريضًا لجسدها للآخرين ،

---

(١) إبراهيم محمود : الضلع الأعوج ، رياض الريس ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٤ ، ص١٣٦ .

(٢) المرجع نفسه : ص١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٣٩ .

معبرة بذلك عن الانفتاح الطبيعي ، فالطبيعة لا تضن بعطاءاتها على أحد ، «وكذلك البغي التي تنفتح بجسدها على أي كان . ثم فقد البغاء قيمته الذاتية حين تمحور على ذاته ، واستهلك وظيفيًا . ولعل كلمة البغي هنا تعبر عن المرأة التي تضاجع الرجال جميعهم ، والمرأة القوية التي تواجه الآخرين . وهذا التقابل الموجه يؤكد التحريف الثقافي للمعنى والدلالة . أي عندما تحتكر القوة رجوليا/ذكوريا ، ومن جهة أخرى ، عندما تمنح قيمة تشخيصية تصويرية قمعية ، وهي أن كل امرأة تتظاهر بالقوة تصبح بغيًا . وهذا يعني تحذيرًا ، أي ضرورة أن تبتعد المرأة عن استعمال القوة»(١) . وبذلك نجح الرجل في قلب الأدوار ، فبعد أن كانت المرأة هي التي تمتلك القوة ، وتمنح الخصب للحياة ، وتجعلها تضج بالحركة ، وتحظى بالتقديس ممن حولها ، اختزل دورها إلى عملية مضاجعة للرجال ، وحتى تحظى بالاحترام فعليها أن تبتعد عن ممارسة القوة ، وأن تظهر ضعفها للرجل ، وإلا ستوسم بالبغي التي صارت لها دلالة سلبية ، حتى وإن امتنعت عن ممارسة البغاء ، فمجرد استعمالها للقوة في مواجهة الرجل يعرضها لاكتساب صفة البغي .

أشار أنجلز في كتابه «أصل العائلة» إلى تفشي البغاء في أثينا زمن ازدهارها ، وكانت الدولة تشجعه أو على الأقل تتغاضى عنه ، وكان البغاء سبب علوّ المرأة الإغريقية ، وكان على المرأة أن تصبح بغيًا أولا لكي تصبح زوجة . وكانت النساء الإغريقيات يجدن الفرص الكافية لخيانة أزواجهن ، كما كان يخجل الرجل من أن يظهر أي حب لزوجته ، وكان يجد مع عشيقاته كل أنواع المتعة(٢) . ويرى أنجلز أن ظهور نظام الزواج الحديث ، لم يكن ثمرة للحب كما كان الحال سابقًا ، بل هو الشكل الأول للعائلة المبني على أسس اقتصادية وليست طبيعية ، وهذه الأسس هي انتصار الملكية الخاصة على الملكية الجماعية الأصلية التي نمت نموًا طبيعيًا ، وقد دفع حكم الرجل للعائلة ورغبته في إنجاب أطفال موثوق من أبوتهم ؛ ليرثوه وراء الزواج الذي يعترف به الإغريق ، ونظر إليه بوصفه واجبًا تجاه الآلهة والدولة والأسلاف يجب أداؤه . وإلى ذلك فإن الزواج لم يظهر في التاريخ بوصفه توافقًا بين الرجل والمرأة ، بل

---

(١) المرجع السابق نفسه : ص١٥٨ .

(٢) أنجلز ، فريدريك : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ، تر : أحمد عز العرب ، دار الطباعة الحديثة ، ص٥٩ .

بوصفه خضوعًا من جنس لجنس آخر ، وعبر تأسيس أسرة قائمة على الزواج الأحادي ، سيطر الرجال على جنسانية المرأة عبر متطلب الطهارة قبل الزواج[1] .

لم تختف الحرية الجنسية القديمة بانتصار العائلة وفق نظام الزواج الحديث ، وكان ذلك في شكل العلاقات غير الشرعية ، فقد ازدهرت هذه العلاقات بأشكالها المختلفة في ظل المدنيّة ، ثم تطورت إلى بغاء علني . و«تعود هذه العلاقات في أصلها إلى الزواج الجماعي والاستسلام الفدائي للنساء(للمرأة) التي باعت حقها في العفة . وقد كان الاستسلام للمال أول الأمر عملاً دينيًا يجري في معبد آلهة الحب وكان المال يوضع في صندوق المعبد . وقد كانت إماء معبد أناتيس في أرمينيا وإماء معبد أفرودت في كورنث وفتيات الرقص الديني الملحقات بالمعابد في الهند ، كانت هؤلاء النساء أول البغايا . وقد كان هذا الاستسلام في الأصل إجباريًا لكل النساء في ظل الزواج الجماعي ثم أصبحت تمارسه في تضحية تلك الراهبات نيابة عن كل النساء»[2] . وتعد العلاقات غير المشروعة نظامًا اجتماعيًا شأنها شأن أي نظام آخر ، وهي «استمرار للحرية الجنسية القديمة لصالح الرجال الذين يمارسونها بأجسادهم ويلعنونها بأفواههم ، والحقيقة أن هذه اللعنة لا تمس الرجال وتقتصر على النساء لكي يؤكد الرجل مرة أخرى سيطرته على المرأة كقانون أساسي للمجتمع»[3] .

انتهى أنجلز إثر تتبع دقيق للمراحل التي مرّ بها التطور الإنساني إلى «حقيقة غريبة مؤداها أنها بينما تحرم النساء أكثر فأكثر من الحرية الجنسية لا يعاني الرجال هذا الحرمان ، فما زال الزواج الجماعي إلى اليوم موجودًا بالنسبة للرجال من الناحية العملية ، وما يعد اليوم جريمة بالنسبة للمرأة تترتب عليها آثار قانونية واجتماعية خطيرة يعد بالنسبة للرجل شيئًا مشرّفًا أو على الأكثر سقطة خلقية بسيطة يتحمل آثارها في سرور»[4] . وإلى ذلك ، فقد تنبّه أنجلز إلى ناحية على غاية من الأهمية وهي اختلال الموازين مع ظهور الملكية الخاصة التي ابتدعها الذكر ، وتهميش دور المرأة ، وتقييد حريتها ، في مقابل صعود دور الذكر ، وازدياد جبروته ، وفرض سلطته

---

(١) المرجع السابق نفسه : ص٥٧ ، ٥٩-٦٠ .

(٢) المرجع نفسه : ص٦١ .

(٣) المرجع نفسه : ص٦٢ .

(٤) المرجع نفسه : ص٧٠ .

وهيمنته على كل شيء ، ليتمتع بحرية مطلقة ، ويحلل لنفسه ما يحرّمه على المرأة التي طواها تحت جناحه ، وليبدأ هو بسن القوانين والمبادئ والقيم التي يرتئيها وفق منظوره ، ويفرضها على من حوله .

وانتقدت غيردا لينر ما توصل إليه عالم الفيزياء الألماني «إفان بلوخ» في دراسته لتاريخ الدعارة وأنها تطورت بوصفها فرعًا لتنظيم الجنسانية ، فهي تظهر بين البدائيين أينما تقلص الجماع الجنسي الحر أو صار محدودًا . وما هي إلا بديل لشكل جديد من الاتصال الجنسي غير الشرعي والبدائي . ذلك أنه على الرغم من صحة ما ذهب إليه ، غير أنه لم يشرح الأوضاع التي تنشأ فيها الدعارة وتصبح مؤسسة في مجتمع ما ، كما يتجاهل المظهر التجاري للدعارة ، ومعاملتها كما لو كانت شكلاً مختلفًا للترتيب الجنسي بين طرفين موافقين[١] . وذهبت لينر إلى القول بأنه لكي نفهم التطور التاريخي للدعارة ، فنحتاج إلى أن نفحص علاقتها بالقوننة الجنسية للنساء كلهن في الدول القديمة ، وعلاقتها باستعباد الإناث . وللوصول إلى هذا الهدف لا بد من دراسة التفسير الأكثر انتشارًا لأصل الدعارة ، وأنها مستمدة من «دعارة الهيكل» . وهذا المصطلح يغطي سلسلة واسعة من السلوك والأنشطة ، ويشمل شكلين من الدعارة المنظمة ، الدينية والتجارية ، فقد قادت الدعارة المقدسة ، التي وسمت أديان الخصب وعبادة الآلهة ، في مجتمع بلاد ما بين النهرين ، إلى دعارة تجارية[٢] .

اعتقد البابليون القدماء أن الآلهة تسكن فعليًا في الهيكل وليس كما هي ممثلة رمزيًا هناك ، وكان موظفو الهيكل والكهنة والكاهنات من رتب مختلفة ، وغيرهم من العمال والعبيد يعملون جميعًا للعناية بالآلهة ، فيحضرون لها الطعام ويعزفون الموسيقا ، ونظرًا إلى أنهم عدّوا الخصب مقدسًا وجوهريًا لبقائهم ؛ فقد تضمنت عنايتهم بالآلهة تقديم خدمات جنسية لها ، وهكذا تطورت طبقة منفصلة من عاهرات الهيكل ، وعلى ما يبدو أن الخدمة الجنسية للآلهة ولصالحهم عدت مفيدة للناس ومقدسة . وتنوعت الممارسات مع الآلهة في الأمكنة المختلفة ، والحقب المختلفة . ثم

---

(١) لينر ، غيردا : نشأة النظام الأبوي ، ترجمة أسامة إسبر ، مراجعة : الأب بولس وهبة ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣ ، ص٢٤٣-٢٤٤ .

(٢) المرجع نفسه : ٢٤٥-٢٤٦ .

تلاها في الفترة اللاحقة دعارة تجارية ازدهرت قرب الهيكل أو داخله . ولم يميّز الباحثون في تقصّيهم لهذه المسألة مشيرين إلى نشاط الدعارة هذا باستخدام مصطلح «عبدة الهيكل» من دون تمييز بين الأنماط المختلفة للنساء المنخرطات في النشاط الجنسي الديني أو التجاري(١) . ففي حين كانت الكاهنات اللواتي يشاركن سنويًا في طقس الزواج المقدس مشخّصات أو ممثلات للإلهة ، وكنّ من بنات الملوك والحكام ، وهن نظيرات لكبار الكهنة الذكور عند الآشوريين ، اعتقادًا منهم بأن خصوبة الأرض تعتمد على الاحتفاء بالقوة الجنسية . وقد تغلغلت الصور الجنسية الغنية بعبادتها للجنسانية والخصب في الشعر ، والأسطورة ، وتجسدت في التماثيل والمنحوتات ، وازدهرت شعائر مشابهة للزواج المقدس أيضًا في اليونان القديمة وروما ما قبل المسيحية(٢) .

وكانت كاهنات معبد مردوخ في بابل يحتجزن في معتزل خاص بهنّ ، وبوسعهن الزواج غير أنه يمنع عليهن الإنجاب ، وإذا أرادت الكاهنة أن تقدم الأطفال لزوجها فذلك يكون عبر منحه عبدة أو خادمة هيكل متدنية المرتبة ، بوصفها محظية أو زوجة ثانية وفق شريعة حمورابي ، وتشير المادة ١١٠ من تلك الشريعة إلى فرض عقوبة الموت على أي كاهنة غير معتزلة ، تدخل حانة للشراب ، أو تديرها ، وكانت الحانة أشبه بمنزل يحتوي على ماخور تتردد عليه العاهرات ، ما يشير إلى وجود انحلال في الأخلاق بين الخدم الدينيين ، الأمر الذي تطلب تدوين قانون يحول دون ذلك . وإلى جانب كاهنات المعبد ، وهو الهيكل المقدس عند الأقوام القديمة ، نجد خادماته ، ويدعين عبدات الهيكل ، والعاهرات المقدسات ، وهن من مرتبة متدنية ، ومن المرجح أنهن عشن خارج المعتزل ، وتزوجن بعد أن أمضين فترة في خدمة المعبد ، أو ربما كنّ عاهرات بينما كنّ في خدمة المعابد الدينية ، ويشير توظيفهن من قبل الأغنياء بوصفهن متخصصات بالعناية إلى أن دورهن الاجتماعي لم يكن محتقرًا ، ويؤكد ذلك أن الإلهة عشتار نفسها تُدعى في بعض النصوص خادمة هيكل منذورة(٣) .

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٢٤٧-٢٤٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٢٤٨ ، ٢٥٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٢٥٢-٢٥٣-٢٥٤ .

وترجّح ليرنر أنه جرى تطور على أنشطة النساء في خدمة المعابد ، وما كان وظيفة دينية تعبدية صرفة في فترة سابقة ، صار فاسدًا في وقت ازدهرت فيه الدعارة التجارية في مناطق الهيكل . و«ربما كوفئت ممارسة الجنس مع الغرباء في الهيكل لتشريف خصب الإلهة وقوتها الجنسية كما جرت العادة ، بتبرع إلى الهيكل . . .وإنه لممكن الفهم أن هذه الممارسة أفسدت بعض خدم الهيكل ، وأغرتهم لكي يحافظوا على بعض أو كل هذه الهدايا لفائدتهم الخاصة . وربما شُجّع الكهنة أو سمح لهم باستخدام النساء العبدات وخادمات الهيكل من الطبقة الأدنى كعاهرات تجاريات من أجل إغناء الهيكل»[1] . وإلى ذلك فقد كان هناك طبقتان من النساء في الهيكل : الأولى كاهنات الهيكل المعتزلات وكنّ من مرتبة عالية ، وبحسب درايفر ومايلز ، ربما لم يكن كاهنات ، بل مسؤولات يدرن النساء في حريم الهيكل ، والطبقة الثانية طبقة من الحريم ، كنّ عاهرات مرتبطات بالهيكل ، وربما كن بنات النساء المستعبدات . وهذا أدى إلى وجود نوعين من الأنشطة الجنسية في الهياكل أو قربها : شعائر جنسية كانت جزءاً من الطقس الديني ، ودعارة تجارية . وذلك في منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد . وكان ممارسو الدعارة من الذكور والإناث يُرون حول الهياكل ؛ لأن هذا هو المكان الذي يوجد فيه الزبائن ، وبذلك تطورت الدعارة التجارية من دعارة الهيكل[2] .

ظهرت في أقدم الوثائق عن المهن في الحقبة البابلية ٢٤٠٠ ق .م كلمة كار .كيد (Kar.Kid) السومرية ، وتعني العاهرة ، وعلى ما يبدو أن الدعارة كانت من أقدم المهن ، وحوت نصوص الألواح الطينية إشارات إلى ربط العاهرة بالحانات ، فهناك جملة على لسان عشتار تقول فيها : «حين أجلس في مدخل الحانة ، أنا عشتار ، أنا مومس عاشقة» ، وأدّت هذه الإشارات وغيرها إلى ربط عشتار بالحانات والدعارة الطقسية والتجارية . وإلى ذلك فقد كانت عاهرة الهيكل جزءاً مقبولاً من المجتمع ، وكان دورها مشرّفًا . كما اختيرت البغي لكي تحضّر الرجل المتوحش أنكيدو في «ملحمة جلجامش» وتقوده إلى مدينة الحضارة[3] . فقد كان أنكيدو متوحشًا مشعر

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٢٥٦ .

(٢) المرجع نفسه : ص٢٥٦-٢٥٧ .

(٣) المرجع نفسه : ص٢٥٨-٢٥٩-٢٦٠ .

الجسم «لا يعرف الناس ولا البلاد»[1] وهو «مع الظباء يأكل العشب، ويسقى مع الحيوان من موارد الماء، ويطيب لبه عند ضجيج الحيوان»[2]. إذن كان يفتقر إلى الحس والشعور الإنساني، وصلته بالحيوان أقوى من صلته بالإنسان، بل إنه وجد من عالم البراري خير بيئة يعيش فيها، فأصبح كالوحش «أقوى من في البلاد، وذو بأس شديد»[3]. لا تأتي قوة أنكيدو من خصاله البشرية بل من طباعه الحيوانية فهو «يجوب السهوب والتلال ويأكل العشب، ويرعى الكلأ مع حيوان البر، ويسقى معها عند مورد الماء»[4]. فهو كائن وحشي بكل معنى الكلمة.

هذا ما أخبر به الصياد أباه عن أحوال أنكيدو، فنصحه بأن يذهب إلى (أوروك) حيث يعيش جلجامش «الذي لا مثيل له في البأس والقوة»[5]. ويطلب إليه أن يرسل معه بغيًا لتروّض أنكيدو، فتجلس حيث تسقى الحيوانات من مورد الماء و«تخلع ثيابها، وتكشف عن مفاتن جسمها، فإذا ما رآها فإنه سينجذب إليها، وعندئذ ستنكره حيواناته التي شبّت معه في البرية»[6]. وعلى هذا قصد الصياد جلجامش، وأخبره بالأمر، وطلب إليه أن يصطحب بغيًا وأمضى ثلاثة أيام قبل أن يبلغا الموضع المقصود، فجلسا هناك ليومين بانتظار مجيء أنكيدو، فوصل كما توقع الصياد فرأته البغي «رأت الرجل الوحش، أبصرت المارد الآتي من أعماق البراري»[7]. فأمرها الصياد أن تكشف عن مفاتنها وتراوده وتبعث فيه الهيام، ثم تعلمه فن الحب، وآنذاك سوف تنكره وحوش البرية، فقامت بما أُمرت به «نضت ثيابها فوقع عليها، وعلّمت الوحش الغرّ فن المرأة، فانجذب إليها وتعلق بها. ولبث أنكيدو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال. وبعد أن قضى وطره منها، وجّه وجهه إلى إلفه من حيوان البر. فما أن رأت الظباء أنكيدو حتى ولّت هاربة عنه. وهرب من

---

(١) ملحمة جلجامش، تر: طه باقر، نسخة إلكترونية ص٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٤٠.

(٤) المرجع نفسه، ص٤١.

(٥) المرجع نفسه، ص٤١.

(٦) المرجع نفسه، ص٤١.

(٧) المرجع نفسه، ص٤٢.

قربه حيوان البر . همّ أنكيدو أن يلحق بها ولكن شُلّ جسمه . لقد خذلته ركبتاه لمّا أراد اللحاق بحيواناته . أضحى أنكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل ، ولكنه صار فطنًا واسع الحس والفهم»[١] .

ينقطع أنكيدو بعد ملامسة البغي له عن عالم الحيوان وينتقل إلى عالم الإنسان ، فتقوده إلى أوروك موطن الآلهة «حيث يعيش جلجامش المكتمل الحول والقوة»[٢] . نحن إذن أمام نوعين من البشر : أولهما متوحش ألف معاشرة الوحوش والبراري ، ولا يعرف عن الحياة المدنية شيئًا ، وثانيهما ملك «مكتمل الحول والقوة» . قامت البغي بنقل الأول إلى رتبة الثاني . وإلى ذلك فقد كان دور البغي ذا شأن عال ، فقد تمكّنت من تغيير رتبة أنكيدو من مرتبة الوحش الذي يعيش مع الحيوانات ، إلى مرتبة الإنسان الذي يصاحب ملكًا مكتمل الحول والقوة ، ولم يُنظر إلى فعلها على أنه فعل إباحي وهتك للجسد وممارسة للعهر ، بل كان دورًا حضاريًا بنّاءً أسهم في تهذيب الإنسان وارتقائه في سلم الحضارة .

وقادت الفتوحات العسكرية في الألفية الثالثة قبل الميلاد إلى استرقاق النساء الأسيرات ، واستغلالهن جنسيًا ، بعد أن صارت العبودية مؤسسة قائمة بذاتها ، فصار مالكو العبيد يؤجّرون الإناث المستعبدات بوصفهن عاهرات ، وبنى بعضهم مواخير شغّلتها المُستعبدات ، ولعل استرقاق النساء يكمن وراء نشأة الدعارة التجارية ، إضافة إلى أن إفقار المزارعين واعتمادهم على القروض ، لينجوا من فترات المجاعة ، قاد إلى عبودية الدَّين ، وكانوا يضطرون إلى منح أطفالهم بوصفهم رهون دين ، أو يبيعونهم من أجل التبني ، الأمر الذي أدى إلى نشوء دعارة أعضاء الأسرة الإناث لفائدة ربّ الأسرة ، فغالبًا ما ينتهي مصير الإناث اللواتي باعهن آباؤهن بوصفهن عبدات إلى عاهرات ، وبذلك تأسست الدعارة في منتصف الألفية الثانية قبل الميلاد ، بوصفها مهنة محتملة لبنات الفقراء[٣] . وأدى رسوخ تنظيم نساء الطبقات المالكة إلى النظر إلى عذرية البنات المحترمات باعتباره رصيدًا ماليًا للعائلة ، ومن هنا صارت الدعارة التجارية ضرورة اجتماعية لتلبية الحاجات الجنسية للرجال .

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٤٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٤٣ .

(٣) ليرنر ، غيردا : نشأة النظام الأبوي ، ص٢٦٢ .

وأما التمييز بين النساء المحترمات وغير المحترمات ففسره القانون الآشوري رقم ٤٠ الذي نص على قواعد ارتداء الحجاب، للتمييز بين النساء وفقا لأنشطتهن الجنسية؛ إذ حرّم ارتداء الحجاب على النساء اللواتي لسن تحت حماية رجل واحد، وسيطرته الجنسية، وصنّفن على أنهن «نساء عامات». وأما النساء المقيمات في المنزل، ويخدمن رجلاً جنسيًا واحدًا وهن تحت حمايته، فحددن على أنهن «محترمات» وعليهن ارتداء الحجاب، بغض النظر عن كونهن حرات أو غير حرات.

أسس القانون الآشوري رقم ٤٠ نظام مراتب للنساء، فجاءت في منزلة «المحترمات» السيدة المتزوجة وابنتها غير المتزوجة في القمة، وتلتها المحظية المتزوجة سواء أكانت حرة بالولادة، أو عبدة، أو عاهرة هيكل، وفي الأسفل في منزلة «غير المحترمات» وضعت عاهرة الهيكل غير المتزوجة، والمومس، والمرأة المستعبدة. ومن الواضح هنا خفض منزلة عاهرة الهيكل غير المتزوجة والمعزولة والمنذورة ومساواتها بالعاهرة التي تتاجر بجسدها؛ إذ لم تعد الطبيعة المقدسة لخدمة الهيكل الجنسية العامل الحاسم، وصار ينظر إليها بالطريقة نفسها مثل العاهرة التجارية. وصار الفيصل في ذلك هو الامتياز الطبقي، فـ «النساء المحترمات» يحميهن الرجال، و«النساء سيئات السمعة» في الشارع غير محميات من قبل الرجال، وحرّات في بيع خدماتهن.

وكانت شريعة حمورابي بداية مأسسة الأسرة الأبوية، بوصفها مظهرًا من مظاهر سلطة الدولة، وعكست مجتمعًا طبقيًا اعتمدت فيه مكانة المرأة على المرتبة الاجتماعية، وملكية رب الأسرة الذكر. وبناء عليه فقد تتغير منزلة المرأة من محترمة إلى عاهرة أو العكس، كما أن السلوك الجنسي لامرأة متزوجة مثل ممارسة الزنا، أو فقدان العذرية يمكن أن يخفضا مرتبتها طبقيًا، بينما يقبع الرجل بنشاطه الجنسي بعيدًا عن هذا التصنيف. وهذا مستمر إلى الزمن الحالي[1]. وألمح أفلاطون في الكتاب الخامس من «الجمهورية» على لسان سقراط إلى أنه «في المدينة المكرّمة تكون الدعارة شيئًا غير مقدس، سيمنعها الحكام»، والبديل الذي يقترحه أفلاطون

---

(١) المرجع السابق نفسه: ص٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٢.

هو ترتيب زواج «يكون طاهرًا في أعلى درجة ، وسيعتبر طاهرًا ما هو الأكثر نفعًا»[1] . والأنفع هو التوافق في طبائع الزوجين .

إن الوضع السابق الذي آلت إليه ظاهرة البغاء ، وقوننتها في مرحلة تاريخية مبكرة قبل الميلاد ، استمرت على النحو نفسه بعد ظهور الأديان السماوية ؛ فقد تحدث السيرافي في رحلته عن طريقة تنظيم الحياة الجنسية في الهند والصين عن البغاء ، مشيرًا إلى أن فيهم نساء لا يردن الإحصان ، ويرغبن في ممارسة البغاء ، وسبيل هذه أن تحضر مجلس صاحب الشرطة ، فتذكر زهدها في الإحصان ، ورغبتها في الدخول في جملة الزواني ، وتسأل حملها على الرسم في مثلها . ومن رسمهم فيمن أراد ذلك من النساء أن تكتب نسبها ، وحليتها ، وموضع منزلها ، وتثبت في ديوان الزواني ، وتجعل في عنقها خيطًا فيه خاتم من نحاس مطبوع بخاتم الملك ، ويدفع إليها منشور يذكر فيه دخولها في جملة الزواني ، وإن عليها لبيت المال في كل سنة كذا وكذا فلسًا ، وإن من تزوجها فعليه القتل ، فتؤدّي في كل سنة ما عليها ، ويزول الإنكار عنها . فهذه الطبقة من النساء يرحن بالعشيات عليهن ألوان الثياب من غير استتار ، فيصرن إلى من طرأ إلى تلك البلاد من الغرباء من أهل الفسق والفساد وأهل الصين ، فيقمن عندهم ، وينصرفن بالغدوات[2] .

ويدل النص السابق على وجود ديوان للزواني ، ينهض بمهمة تنظيم البغاء في الصين ، ويكشف عن اهتمام في معرفة الحالة الاجتماعية في أدقّ تفاصيلها . ومن الواضح أن البغايا كن يتمتعن بحرية في التعبير عن رغبتهن في العمل مقابل رسوم معروفة ، ويزوّدن بوثيقة لممارسة المهنة ، ويحملن في أعناقهن ختمًا ملكيًا يجيز لهنّ امتهان الدعارة ، بدون أن يتعرّض لهنّ أحد . ويترتب عليهنّ في هذه الحالة الامتناع عن الزواج . ويسمح لهن بالتزيّن الدال عليهنّ[3] ، وهذا ينسجم مع ما ورد في شريعة حمورابي ، فالنساء اللواتي يمارسن البغاء هن نساء عامات لا ينضوين تحت جناح

---

(١) أفلاطون : المحاورات الكاملة : الجمهورية ، تر : شوقي داود تمراز ، بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٤ ، ص٢٣٧ .

(٢) السيرافي ، رحلة السيرافي ، تحقيق عبدالله الحبشي ،أبو ظبي ، ١٩٩٩ ، ص٥٧ .

(٣) إبراهيم ، عبد الله : المركزية الإسلامية ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠ ، ص١٣٠ .

رجل محدد سواء أكان زوجًا أم مالكًا ، ولا يحق لهن ارتداء الحجاب لتمييزهن عن النساء المحترمات .

كما أشار السيرافي إلى وجود ضرب آخر من البغاء في الهند ، وهو البغاء المقدس الذي يمارس كطقس دينيّ في المعابد البوذية ، فمن شرائعهم التي يتقرّبون بها إلى الربّ : أن الرجل يبتني في طرقهم الخان للسابلة ، ويقيم فيه بقّالاً يبتاع المجتازون منه حاجتهم ، ويقيم في الخان فاجرة من نساء الهند يجري عليها لينال منها المجتازون ، وذلك عندهم مّما يثابون عليه . وبالهند قحاب يعرفن بقحاب البُدّ (بوذا) والسبب فيه أن المرأة إذا نذرت نذرًا وولد لها جارية جميلة ، أتتْ بها البدّ ، وهو الصنم الذي يعبدونه ، فجعلتها له ، ثم اتخذت لها في السوق بيتًا ، وعلقت عليه سترًا ، وأقعدتها على كرسيّ ليجتاز بها أهل الهند وغيرهم من سائر الملل ممن يتجاوز في دينه ، فتمكن من نفسها بأجرة معلومة ، وكلما اجتمع لها شيء من ذلك دفعته إلى سدنة الصنم ؛ ليصرف في عمارة الهيكل[1] .

وتطرّق أبو الريحان البيروني إلى ظاهرة البغاء بأسلوب لا ينقصه التحليل الدقيق : ويظن الناس بالزناء أنه مباح عندهم ، كما شرط «أصبهبذ كابل» أيام فتحها ، وإسلامه أن لا يأكل لحم بقر ، ولا يتلوّط . وليس الأمر عندهم كما يُظن ؛ ولكنهم لا يشددون في العقوبة عليه . والآفة فيه من جهة ملوكهم ، فإن اللواتي تكنّ في بيوت الأصنام هنّ للغناء ، والرقص ، واللعب ، لا يرضى منهن «برهمن» ولا سادن بغير ذلك ، ولكن ملوكهم جعلوهن زينة للبلاد ، وفرحًا ، وتوسعة على العباد . وغرضهم فيهن بيت المال ، ورجوع ما يخرج منه إلى الجند إليه من الحدود والضرائب . هكذا كان عمل عضد الدولة ، وأضاف إليه حماية الرعية عن عزّاب الجند[2] . والحال هذه فإن ما ذكره كل من السيرافي والبيروني لا يختلف في شيء عما كانت تؤديه كاهنات الهيكل ، وخادمات الهيكل ، أو العاهرات المقدسات . وما نتج عنه من تقسيم الدعارة إلى دعارة دينية ، ودعارة تجارية زمن الآشوريين ، على الرغم من الفارق الزمني الكبير الذي يفصل بين الحقبتين الزمنيتين .

ولم يختلف العرب عن غيرهم من الأمم فقد عُرف البغاء عندهم في الجاهلية ،

---

(١) السيرافي : رحلة السيرافي ، ص٨٤ .

(٢) البيروني ، في تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة أو مرذولة ، حيدر آباد ، ١٩٥٨ ، ص٤٧١-٤٧٢ .

واستمر حتى بعد ظهور الإسلام ، وانقسم على نوعين : بغاء مقدّس ، وبغاء مدنّس . ولعل البغاء عند العرب قد مرّ بالتحولات السابقة التي لحقت به عند بقية الشعوب ، ويذهب إبراهيم محمود إلى إثبات ذلك عبر تحليله لأسطورة إساف ونائلة ، ودحض حكايتها التفسيرية التي تشير إلى أنهما فسقا في الكعبة فمسخهما الله حجرين ، فإساف ونائلة اسمان يمنيان في الأصل ، ويرتبط اسم إساف مع جبل الصفا ، واسم نائلة مع جبل مروة ، والكعبة في أصلها يمانية ، وتسمية (مكة) ذاتها كانت (مقه) وهو رمز للإله القمري (ثور) وهو يشير إلى الخصوبة ، أما مكة فتسمية قرشية تعني (رب البيت) . وأما نائلة فمن النوال الذي يتضمن ما هو جنسي هنا ، وعلاقة الفجور في الكعبة تحيل مباشرة إلى البغاء المقدس الذي كان مألوفًا في المنطقة . وأما عملية مسخهما فهي عملية قلب للمعنى لإحلال معنى آخر يمهد لعهد جديد مغاير ، ولا ينسجم التفسير القائل بطرد اليمانيين من مكة ، ووضعها بيد القرشيين بسبب فجورهم ، ذلك أن البغاء كان موجودًا في المنطقة كلها . ولعل قصة «سدوم وعمورة» تؤكد ذلك ، ويمكن القول هنا بأن تحول (مقه) بمعناها اليمني الإخصابي إلى (مكة) بمعناها القرشي الديني ، هو الذي يفسر تحول إساف ونائلة اليمنيين إلى حجرين في ظل السيادة القرشية[1] .

وأثبت الخطيب العدناني في كتابه «الزنا والشذوذ في التاريخ العربي» أن البغاء كان موجودًا لدى العرب في الجاهلية والإسلام ، وعرّفه على أنه «احتراف المرأة بالزنا وهو قسمان : سرّي وعلني وكل منهما يمارسه العرب»[2] . وعلى الرغم من أن الإسلام قد حارب البغاء ، ومنع المسلمين عن ممارسته ، وشدّد في عقوبته ، إلا أن البغاء بقسميه : السري والعلني استمرا في الإسلام وما زالا حتى يومنا هذا . ودلّت النصوص الدينية على وجود نوع من البغاء يشبه الدعارة التجارية التي أسلفنا الحديث عنها ، فقد نزل قوله تعالى : ﴿وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور : ٣٣) ، في المنافق عبد الله بن أبي سلول الذي كانت له جواري

---

(١) محمود ، إبراهيم : الضلع الأعوج ، ص١٣٩-١٤٠ .

(٢) العدناني ، الخطيب : الزنا والشذوذ في التاريخ العربي ، الانتشار العربي ، لندن ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٩ ، ص٣٥ .

يمارسن البغاء ، ويرفع لهن رايات ليرتزق من أجورهن ، ولما شقّ عليهن العهر أظهرن الإسلام ، واعتذرن إلى سيدهن بأن الإسلام لا يبيح البغاء ، فكان جوابه : أما لو كانت لمحمد بغايا يرتزق منهن لم يحرم الزنا ، وأكرههن على ممارسة الفجور ، ومن امتنعت قام عليها بالضرب ، فشكينه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنزلت الآية الكريمة التي أوردناها[١] .

وعلى الرغم من تحريم الأديان السماوية اليهودية ، والمسيحية ، والإسلام للبغاء ، فإنه ما يزال مستمرًا إلى يومنا الحالي في مختلف أنحاء العالم الغربي والشرقي ، بنوعيه العلني والسري ، سواء أكان مرخصا في بعض الدول ، أم غير مرخص . وتجدر الإشارة إلى أن البغاء في العصر الحالي انحصر في الدعارة التجارية ، ولم يعد له أي صبغة أخرى . ولعله من الضروري أن نشير إلى وجود ارتباط مباشر بين تقنين البغاء في بعض الدول والإمبريالية ، فقد نشأ التقنين في دول أوربية مختلفة نابعًا من الخوف على الكفاءة البدنية للقوات العسكرية[٢] . وفرض التقنين في مصر وفي الإمبراطورية البريطانية بوصفه جزءاً من الإمبريالية التي استحوذ عليها مبدأ القانون والنظام ، وحماية القوات البريطانية . ففي عام ١٩٠٥ أصدرت السلطات الاستعمارية البريطانية مرسومًا يقرر تقنين البغاء ، وفرض «ممارسته في بيوت مسجلة كائنة في أماكن محددة لا تجاوزها ؛ وأنه على المومسات ، اللاتي يجب ألا يكن قاصرات ، أن يحصلن على تراخيص بمزاولة المهنة من الشرطة تحمل صورهن ؛ كما كان عليهن أن يخضعن لفحص طبي أسبوعي ، فإذا وجدن مصابات بمرض تناسلي أجبرن على التوقف عن العمل والخضوع للعلاج على نفقتهن الخاصة»[٣] . ومن اللافت للنظر هنا ازدراء المرأة ، والتقليل من أهميتها ، في مقابل الإعلاء من شأن الذكور المقاتلين الذين تخاف الدولة على سلامتهم ، وتهتم لأمرهم ، ولخلوّهم من الأمراض ، وأن تقنين البغاء لم يكن لحماية المرأة بل لحماية الرجل ، وحتى حينما يكتشف أنها تعاني من مرض ما ، فعليها التوقف عن العمل ، وأن تتكفّل بعلاج نفسها على نفقتها الخاصة .

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٥٠ .

(٢) بدران ، مارجو : رائدات الحركة النسوية المصرية ، تر : علي بدران ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص٣٠٤ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٣٠٥ .

وكشفت المُصلحة الاجتماعية النسوية ، ألمانية الجنسية «برتا بابنهايم» عام ١٩٢٤ بعد أن نشرت مذكراتها اليومية في كتاب بعنوان «أعمال أسيسيفوس» وهو عن رحلتها بين أوربا الشرقية والشرق الأوسط ، للبحث في نشاط المتاجرة في النساء ، عن وجود عدد كبير من المومسات اليهوديات في الإسكندرية ، بالإضافة إلى مومسات من جنسيات أجنبية أخرى وعربيات أيضًا ، وقد أشار إليهن القنصل النمساوي على أنهن «بضاعة» من «أصول مختلطة» وأن التجار كانوا إيطاليين ويونانيين[١] . واتخذت المتاجرة بالنساء أسماء بالفرنسية والإنجليزية تترجم بعبارة «الرقيق الأبيض» وهي عبارة استخدمها فكتور هوجو ، حينما أرسل خطابا إلى «جوزفين بتلر» البريطانية التي كانت ضد تقنين البغاء عام ١٨٧٠ ، يشير فيه إلى أن استرقاق النساء السود في أمريكا ألغي ، ولكن استرقاق المرأة البيضاء ما زال مستمرًا في أوربا ، ليصبح مصطلح الرقيق الأبيض دالاً على النساء العاهرات في أوربا ، ولتبدأ حملة غاضبة ضد الإتجار بالنساء ومحاربة استغلال النساء جنسيًا ، وقد اختلفت النظرة إلى الرقيق الأبيض بين محاربيه ، ونظرهن إلى النساء على أنهن ضحايا مستحقات للشفقة ، وبين نظرة الحكام الغربيين الإمبرياليين الذي عملوا على نقل النساء ، والمتاجرة بهن إلى دول الشرق الخاضعة للاستعمار ، وكانوا ينظرون إليهن بوصفهن نساء منبوذات[٢] .

أسهمت الحركات النسوية في الدفاع عن المرأة المستعبدة جنسيًا ، وعملت على إلغاء قانون تقنين البغاء في دول كثيرة نظرًا لأنه إهدار لكرامة النساء ، وظهرت جمعيات مناهضة للبغاء مثل جمعية حماية الأمن القومي في عام ١٨٨٥ التي نظمت حركة لمكافحة البغاء في بريطانيا ، وحاول النشطاء في هذه الجمعية منع إجبار النساء والفتيات على البغاء . وفي أول مؤتمر للتحالف النسائي الدولي في روما عام ١٩٢٣ كان البغاء موضوعًا مهمًا على جدول أعماله ، وطالب المؤتمر في قرار له بإنهاء البغاء المقنن من الدولة ، ومكافحة التجارة الدولية بالنساء ، وأن البغاء ليس تحقيرًا للمومسات فقط ، بل هو مُحط لكرامة جميع النساء ، وموافقة الدولة عليه

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٣٠٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٣٠٠-٣٠١ .

يجعله أكثر إهانة[1] . وهكذا ألغي تقنين البغاء في عدد من الدول الغربية وفي معظم الدول العربية ، ففي عام ١٩٤٩ أغلقت منازل البغاء المرخصة في مصر على سبيل المثال بقرار عسكري ، وبعد مرور عام على ثورة ١٩٥٢ أصبح البغاء المقنن من الدولة محرمًا بنص القانون[2] .

ولا يخفى على أحد أن البغاء في بعض الدول الغربية ممنوع ، وبعضها يقنّنه ويخضع من يعمل فيه لشروط محددة بحسب البلد ، ويندر أن ينظر إلى البغاء نظرة احترام وتقدير ، على الرغم من محاولة جعل البغاء مهنة كغيرها من المهن في بعض الدول ، وإعطاء تسمية محايدة لمن يمتهنه ؛ إذ حلّت كلمة عاملة جنس «Sex worker» مكان بائعة الهوى «Prostitute» أو المومس . وفي بلجيكا قام البرلمان البلجيكي في عام ٢٠٠٣ بإصدار مشروع قانون ينظم الدعارة بوصفها نشاطًا مشروعًا ، ويمنح العاملين في الأنشطة الجنسية الحقوق نفسها التي يتمتع بها العاملون في القطاعات الأخرى ، خاصة الحق في الرعاية الصحية . ونجحت ألمانيا التي يعمل بها نحو ٤٠٠ ألف عاهرة ، في تسعينيات القرن العشرين في تنظيم ما يعدّه البعض «أقدم مهنة في التاريخ» بحيث أصبح لممارساتها الحق في الحصول على معاشات التقاعد والتأمين الصحي ، وحد أقصى لساعات العمل لا يتجاوز أربعين ساعة عمل أسبوعيًا في ظروف صحية مناسبة . وقد أوجدت منظمات مؤخرًا «يوم عالمي للمشتغلات بالدعارة» وتثمينًا لعملهن احتفي به في عدة دول أوروبية .

وأما في الدول العربية جميعها ، فالبغاء ممنوع ويعاقب عليه القانون ، وهناك هيئات مختصة يوكل إليها مهمة تعقب من يمارس البغاء ولها تسميات مختلفة بحسب البلد ، من ذلك «شرطة الآداب» ، و«شرطة الأخلاق» وغيرها . ولكن ، لا يخفى على أحد أن هناك تواطؤًا بين بعض مؤسسات الدولة ، وبين من يزاول مهنة البغاء ، إذ يسنّ القانون على منع البغاء ، ويغض الطرف عن من يمارسه ، بل إن بعض الدول يشكل البغاء فيها موردًا أساسيًا ينعش اقتصادها ، ويتخذ مهنًا وهمية يختبئ خلفها ، والدولة على علم بذلك .

ظهرت دراسات وأبحاث كثيرة عن البغاء ، وأحوال البغايا من منظور اجتماعي

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٣٠٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٣٢٠ .

واقتصادي ، أو نفسي (سيكولوجي) ، أو استعماري ، أو تاريخي ، كما ظهر تمثيل لذلك في الإبداع الأدبي شعرًا وسردًا ، وفي الفنون بمختلف أنواعها المسرحية ، والسينمائية ، والدرامية ، والرسم ، فظهرت صورة المرأة العاهرة المتهتكة التي تفتك بالرجال والشبان السذّج منهم ، وظهرت المرأة الطاهرة التي قادتها ظروف قاهرة إلى بيع جسدها لتصبح بغيًا ، كما ظهرت المرأة التي تعرضت للاغتصاب وانتهاك جسدها فدفعها ذلك إلى طريق البغاء ، وغيرها . ولعل معظم الحالات التي ظهرت في الآداب والفنون كانت مقدّمة من منظور ذكوري ، فقد صاغت الرؤية الذكورية صورة البغي وفق أهوائها ، ولم تجسّد حال البغي وما تتعرض له ، وتشعر به بشكل يوحي بإدراكها لذلك . ومن هنا وجدنا أنه من الضروري تتبع صورة البغي في التمثيل السردي المكتوب من قبل بعض الكاتبات النسويات ، اللواتي امتلكن رؤية للعالم مغايرة للرؤية الذكورية سواء أصدرت عن كتّاب ذكور ، أم كاتبات ، فكيف ظهرت البغي في أعمالهن؟

٢. البغيّ لا تولد بغيًا

أعيد القول بأنني ما التقيت بغيًا في حياتي ، وكما أشرت من قبل فكل ما أعرفه عن هذه الظاهرة فهو حصيلة ما اطلعت عليه في الفنون والآداب ، وما سمعته من قصص ، وحكايات رواها لي أشخاص عرفوا عالم البغاء ، فما أنا بباحثة اجتماعية ، بل محلّلة للظواهر الثقافية ، ولعلي توجست من بعض النساء ، وحكمت عليهن ، وهجست في سري بأنهن بغايا ، وفقا للصورة التي تشكلت في اللاوعي عنهن ، من طريقة لباسهن ، وزينتهن ، ومشيتهن ، وكلامهن . غير أنني أدرك حقيقة لا خلاف عليها ، وهي أن البغي ، وغير البغي ، من النساء قد ولدن متساويات في الخلق ، ولا يمكن لأحد أن يدّعي أن البغي ولدت بغيًا . فالبغي قبل أن تصير بغيًا كانت طفلة وديعة كغيرها من الفتيات ، تهدهدها والدتها ، وترى في وجهها البراءة والنقاء ، وما خطر في ذهنها أو ذهن أحد غيرها أن يكون البغاء مآلها ، فكيف تصير الطفلة البريئة امرأة توسم بالعهر؟!

عالجت رواية «زوج حذاء لعائشة»[١] للكاتبة اليمنية نبيلة الزبير ، موضوع

---

(١) الزبير ، نبيلة : زوج حذاء لعائشة ، دار الساقي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٢ .

البغاء ، وتحولاته ، وتبعاته ، ولعل عنوانها يغري القارئ بوجود قصة ما تدور أحداثها حول فتاة تدعى عائشة وقصتها مع الحذاء ، مستدعيًا قصة سندريلا والحذاء ، ولا سيما أن هناك قصصًا كثيرة في اللاوعي الجمعي ، والأمثال ، والقصص الشعبية في الثقافة الإنسانية ، تتمحور حول الحذاء ، كقصة «حذاء أبي القاسم الطنبوري» ، و«حذاء جحا» ، والمثل الشعبي «عاد بخُفّي حنين» وغيرها . والحال هذه ، فإن أفق توقع القارئ ينكسر حينما يكتشف بأن عائشة التي ورد اسمها في العنوان ، بالكاد تذكر في النص مرات معدودات ، وأن حضورها باهت ، وأنها ليست من أبطال القصة ، ولا من الشخصيات الفاعلة في تحريك الأحداث ، بل هي مجرد شخصية لم تلتق بها أي واحدة من بطلات الرواية ، وتقول السجينات أنها ولدت في السجن بعدما سجنت أمها ظلمًا ؛ فكان السجن مجتمعها الذي لا تجد عنه بديلاً ، الأمر الذي يجعل نشوى تتفاعل مع قصتها ، وتبدأ البحث عن تفاصيل الشخصية وحكايتها لتجعلها موضوعًا لروايتها الأولى .

أما الشق الثاني من العنوان والمتعلق بالمركب الإضافي (زوج حذاء) فقد ورد كثيرًا في النص ، ولاسيما في الثلث الأخير من الرواية ليكتسي دلالة جديدة ، تختلف عن الدلالة المعجمية ، حينما يحيل على الوسيلة التي يتخذها الناس بغية تحقيق مآربهم ، ولذا نجد أن نشوى كثيرًا ما رددت رفضها «لن تكون زوج حذاء لأحد»[1] ، بمعنى المطيّة التي يتخذها الآخرون وسيلة لقضاء مآربهم ، وتحقيق مصالحهم الشخصية تقول : «عمتي أيضًا تحتاج إلى زوج حذاء»[2] ، ورجاء زوج حذاء لأسرتها[3] . ولعل عائشة وزينب ورجاء ونشوى وغيرهن من النساء اللواتي لاقين مصيرًا حالك السواد في امتهان الدعارة والسجون ، قد كنّ جميعًا زوج حذاء للآخرين ، الذين اتخذوهن مطيّة للوصول إلى غاياتهم ، الأمر الذي جعلهن يتمردن في نهاية الرواية على هذا الحال رافضات أن يكن زوج حذاء لأحد ، واتخاذهن القرار بالقيام بمشروعهن الخاص .

وعلى الرغم من كثرة القضايا الاجتماعية (القات ، والتخزين ، والتفرطة)

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٥٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٥٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٣٣ .

والسياسية (الفساد الإداري والسياسي ، والتسلط ، وغياب القانون ، وسوء معاملة السجينات) التي عالجتها الرواية إلا أنها تبقى متمحورة حول قضايا المرأة ، وما يتعلق بواقعها في المجتمع اليمني ، وتعرية المسكوت عنه في قضية المرأة ، كتزويج القاصرات ، واستغلال شبكات الدعارة ، وتجار اللحوم البيضاء للفتيات في جني الأموال ، والتحكم بحياتهن . وإذا كان الفقر يعدّ السبب الرئيسي في تورط النساء في الدعارة ، فإن الرواية كشفت عن ظروف أخرى ، وملابسات جرّت فتيات من مختلف الشرائح (ابنة الفقير ، وابنة المقاول ، والتاجر) إلى الدعارة . إذ ظهرت عوامل وأسباب أكبر من الفقر والحاجة . ولعل أبرزها العقلية الذكورية ، والثقافة التي تحكم المجتمع ، فهي التي دفعت كلاً من زينب ونشوى ورجاء وندى وغيرهن إلى ممارسة الدعارة ، فجميعهن لم يولدن بغايا ، بل صرن بغايا . ولعل هذا ما يفسر الصورة السوداوية للرجل في الرواية سواء أكان أبًا ، أم أخًا أم زوجًا .

وجدت زينب نفسها ترفل في عوالم الضياع ، والانحراف ، بعدما تسرع ضابط في تقديم محضر ، واتهمها بالفساد الأخلاقي لمجرد وجودها وحيدة في سيارة مع سائق ، لتجد نفسها في قسم الشرطة ، وقد تنكّر لها والدها ؛ خوفًا من الفضيحة ومن الهيئة الاجتماعية ، رافضًا تسلّمها متبرئًا منها ، ثم انتهى بها المطاف زوجة في بيت طارق (وهو رجل دين ، وفقيه ، وإمام الجامع) ، معتقدة أن الزواج منّة من الله على توبتها ، وأنه سيخلصها من صورة بائعة الهوى التي يرى المجتمع أن «كل ما تفعله . .بشكل أو بآخر هو كبيرة من الكبائر»[1] ، لكنها وجدت نفسها مع رجل مزواج غريب الأطوار تزوج من المحجبة (بشرى) والطفلة الصغيرة (ندى) والمومس (سعاد) ، وتزوج زوجة أخيه أمين بطلب من هذا الأخير ، ولذلك لم تنعم زينب معه بحياة زوجية سعيدة ، بعد أن ظل يغتصبها بدون أدنى مراعاة لمشاعرها ، ولم يتمكن من نسيان كونها بائعة هوى ، ولم يغفر لها ماضيها .

وجاء زواج زينب من طارق قاسم عبيد مناسبة للتعرف إلى عائلة قاسم عبيد ، الرجل الذي يبدو للناس عصاميًا ، بيد أنه راكم ثروة ببيع السلاح سرًا ، وأنجب ولدين (طارق وأمين) وثلاث فتيات (سلوى ، وسامية ونشوى) وكانت الأخيرة «دلوعة بابا .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٧ .

الوحيدة المستجابة طلباتها بلا نقاش»[1]، رفع كل حجاب بينها وبينه فعرفت أسراره، وأضحت حارسه وأمين سره، تدخل عليه وهو يعاقر الخمر، ويعاشر خليلاته اللواتي يستقبلهن في بيته بزي الرجال على أنهم ضيوفه، بدون أن تكون لأي فرد من الأسرة الجرأة على الاعتراض، بل»ربما كان مكسبًا إليهم أنه لا يزال يكترث لهم ويفحش في السر»[2]. ويكون الدلال والمال، وتوفر الخمر ومتابعة عهر الأب سببًا جعل نشوى تترعرع مدمنة خمر، منفتحة على الدعارة، غير عابئة بالعواقب، ما دامت لديها أسرة ميسورة تحل كل مشاكلها. وأمام كثرة فضائحها، خافت الأسرة على سمعتها، فدبّرت بمعية السلطة الفاسدة سجنًا لنشوى دام مئة وثلاثين (١٣٠) يومًا خرجت بعده تائبة، وتمكنت من مواصلة دراستها[3].

البطلة الثالثة في الرواية هي رجاء، فتاة تنحدر من وسط مختلف، فأبوها المقاول الذي كان»حاتمًا في كرمه وخالدًا في شجاعته وعمرًا في مهابته وعليًا في نبله وأثرته. كل ذلك آل إلى قوادًا!»[4]، تحول بعد أن أصيب بكسر في ظهره إلى فقير دفعته الحاجة إلى رمي بناته، وخاصة رجاء لتخفف عن الرجال مكبوتاتهم، عساها تسهم في تأمين لقمة عيش الأسرة، ثم تدرّجت في مهنة الدعارة، وتعدّدت تجاربها الجنسية، وتعرّفت إلى شخصيات نافذة لتتمكن (بمهنتها) من إنقاذ أسرتها، رغم تعرضها لمختلف أنواع الاغتصاب، والإذلال، والمهانة والاستغلال وغير ذلك مما يمكن أن تتعرض له فتاة فقيرة من طرف الزبائن وسماسرة اللحوم البشرية[5]. لكنها تمكّنت من إنقاذ أسرتها، ووفرت لهم سكنًا (فيلا) كما تمكّنت من مواصلة دراستها، والحصول على عمل شريف مع صديقاتها في نهاية الرواية.

تسللت الرواية إلى ما وراء جلابيب النساء، واقتحمت عالمًا من العوالم المسكوت عنها في واقع المجتمعات العربية الموسوم بازدواجية المعايير، ليس بهدف القدح والتشهير، إذ لم نجد فيها أي احتقار، أو استصغار لبطلاتها، رغم موقف

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٦، وينظر: ص٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٣٦، ٢٣٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٨١.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٠-٤١، ٨٩، ٢٩٩-٣٠٠، ٣٣٣.

المجتمع من هذه الشريحة ، ومن المرأة عامة ، فقدمتهن بوصفهن شخصيات نامية تمكّن - رغم كل العوائق من تجاوز وضع فرض عليهن ، وسقن إليه (خاصة زينب ورجاء) - من استكمال دراستهن ، وتوفير حياة كريمة بمجهودهن الخاص بعد أن أنشأن شركتهن التي اختاروا لها اسم (NRZ) ، أي : (نشوى = N ، و رجاء = R ، و زينب = Z) . ومن خلال تجربة هذا الثلاثي ، حاولت الرواية إبراز بعض اختلالات المجتمع اليمني ومنه المجتمع العربي عامة ، فالفتيات تعرضن للسجن ، وفي كل مرة يكون السجن بدون محضر ، وبدون تهمة ، فقد سجنت زينب ورجاء فقط لوجود كل منهما في سيارة مع رجل ، وسجنت نشوى بناء على اتفاق سرّي بين الأسرة والسلطة ، لإبعادها عما انغمست فيه ، وصونًا للأسرة من أفعالها ، ويكون سجنهن مناسبة لمعرفة ما يدور في أقبية الدول العربية ، حيث معظم السجينات هن قضايا آداب ، وكأنهن يمارسن الرذيلة مع بعضهن البعض ، ليبقى الرجل حرًا طليقًا بعيدًا عن المحاسبة .

بدا واضحًا في الرواية أنها تُحمِّل الرجلَ مسؤولية تردي واقع المرأة في اليمن ، سواء كان هذا الرجل أخًا أم أبًا أم زوجًا . فنشوى ترد على الأب الذي أطلق أيدي الذكور في بناته قائلاً : «لا تضيع بنات لهن إخوة أشداء» قائلة : «غير صحيح يا أبي الصحيح أنه لا تضيع بنات إلا إذا كان لهن إخوة أشداء»(١) . والأخطر من ذلك أن يكون المسؤول الأول عن دفع البنات إلى الدعارة هو الأب . فقد قدّمت جميع الآباء في صور سلبية ، فكان قاسم عبيد والد نشوى نموذجًا للأب المستهتر الذي لا يبالي بابنته تكبر بجانبه ، وهو يرفل في الرذيلة ، يمارس علاقاته الجنسية مع نساء أخريات أمام ابنته الصغيرة ، ويجعلها حارسته وأمينة سرّه . وكذلك كان والد رجاء نموذجًا للأب الذي يستغل ابنته لتؤمّن له لقمة العيش ، فبعد أن كُسر ظهره وأقعد عن العمل غدا يسهر على تنظيم لقاءات ابنته مع زبائنها أمام عينيه ، متحولاً بذلك إلى قوّاد يقوّد على ابنته . وتسبب جهل والد زينب وخوفه في التنكر لابنته ودفعها إلى عالم الدعارة بعدما وجدت نفسها في الشارع . ولم يكن الأزواج أفضل حالاً في الرواية من الإخوة والآباء ، فكان طارق (زوج زينب) رجلاً غريب الأطوار لا مبادئ له ؛ فهو متدين ظاهرًا ، منافق باطنًا ، يوظف الدين لقضاء مآربه ومصالحه الخاصة ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٦٣ .

ويحلق لحيته ويتخلّى عن مهامه الدينية فور تحقيق رغباته ، وينتهي رئيس تحرير جريدة ، وهو الذي لا يقرأ أية جريدة .

وإذا كانت الرواية تنتقد العقلية الذكورية في الرجل ولا تقدم إلا صورًا سلبية عنه ، وهي صورة الرجل المتسلط ، والجاهل ، والمستهتر ، والقوّاد ، الذي لا يعرف من الدين إلا القشور (اللحية واللباس) والمحتقر للمرأة ، يتزوجها ويطلقها وقتما يشاء ، وكل ما يربطه بها إشباع غرائزه الجنسية ، بل تغدو متاعًا يمكن توريثه مستغلاً في ذلك الأعراف والدين ، إذ يطلّق أمين زوجته ويتخلى عن أولاده ، ويطلب من أخيه أن يتزوجها ، ويعتني بالأولاد في غيابه . فإن الرواية في المقابل قدمت فئة يرى فيها المجتمع رمزًا للفساد والعهر والانحلال الأخلاقي ، لكنها جعلت من هذه الشريحة فئة كسبت عطف القارئ ، وتمكنت من تغيير واقعها ، وإنهاء دراستها . في حين عجز الرجال عن تغيير واقعهم . فأبناء قاسم عبيد الذكور الثلاثة (طارق ، وعاطف ، وأمين) توقفوا في منتصف مشوارهم الدراسي : واحد اختار التطرّف ، والآخر ظهرت لديه علامات المثلية ، والثالث عاش مزدوج الشخصية يتظاهر بالتدين ، وفي جوهره شخصية مهوسة بالجنس ، يمارس شذوذه على نسائه حتى وهن خاشعات في صلاتهن ، وصيامهن .

ولا تختلف قصة ندى كثيرًا عن باقي القصص ، فقد تزوجها طارق (زوج زينب وأخو نشوى) وهي ابنة ثلاث عشرة سنة ، فتاة تحب الحياة والجنس ، صريحة في التعبير عن شهواتها ، وهو ما رآه طارق قلة حياء لا يليق بامرأة . وأمام خشيته من سطوة أهلها ، لم يجد سوى التراجع وتشديد الخناق عليها بأن منعها من قمصانها ولباسها العصري ، وحرمها من الذهاب إلى المدرسة ، وحرّم عليها مشاهدة التلفاز ، ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل دبّر لها مكيدة بأن استدرجها لممارسة الجنس مع أصدقائه ليضبطها إخوتها متلبسة ، ويضعها في موقف حرج ، وتصبح خائفة ممن كانوا يدافعون عنها ، مما أجبرها على الهرب من السجن الصغير إلى السجن الكبير ، خوفًا من أن يقتلها أحد من أسرتها ، لتجد نفسها في الشارع بين الذئاب البشرية المتعطشة للأجساد الأنثوية ، ويراها البعض حاملاً ، ثم محتضنة لرضيعة تجوب بها الشوارع ، لتنتهي بعد ذلك مقتولة[1] ، وتتكفل الحكومة بدفنها بعد تشريح الجثة ، وعدم تقدم

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٢٦ .

أي أحد من عائلتها، ومعارفها لتسلم الجثة، لينضاف بذلك رضيعها إلى الملايين من المتسولين في شوارع اليمن، ولعله من اللافت للنظر أن تنتهي ندى التي ولدت وفي فمها ملعقة من ذهب، إلى المصير ذاته الذي آلت إليه عائشة وأمها في سجن أكبر.

إن (طارق) الذي تسبب في نهاية ندى على ذلك النحو الفاجع، هو نفسه أيضًا الذي حال دون توبة زينب العاهرة، بعد أن تزوجها فلم تعجبه توبتها، بل راح يجبرها على التعهر بإحضاره الملابس الخليعة لها، وإجبارها على شرب الخمر، وحثّها على ممارسة دور العاهرة معه لا الزوجة. وبدا أنه صاحب شخصية هوسية، وعلاقته بزوجاته جميعهن لم تكن سوية، وهي علاقة مبنية على اغتصاب الزوج لزوجته، وإتيانها دون استئذانها حتى وهي في الصلاة أو صائمة، فقد وجد زينب تصلي فداهمها «حيث هي في السجادة. اجتاحها من دون أية مقدمات. لم يمط من ثيابها إلا الموضع المخصص للإيلاج.. ومن فوره غادرها إلى الحمام ليتطهر بغسل باهه. حين عاد رآها لم تزل على حالها تلك، لم تتحرك من مكانها ولا ثيابها عادت إلى موضعها»[1]، وكان يفعل الشيء نفسه مع بشرى زوجته، التي يطلق عليها صفة إخونجية، بدون أن تقطع الصلاة أو الصوم بعد أن استفتت في الموضوع، فقيل لها «جمعت بين الطاعتين الله وزوجك!»[2]، ولم تسلم ندى كذلك من الاغتصاب في أثناء الصلاة، ما جعلها تتوقف عن الصلاة في رد فعل على ذلك[3].

٣. بغايا منسيّات ومجتمع لا ينسى

أثارت رواية «زوج حذاء لعائشة» قضية بالغة الأهمية، ألا وهي قضية المرأة التي تصير بغيًا لأسباب مختلفة، وأماطت اللثام عن الظروف والملابسات التي تدفع بفتيات كثيرات رغمًا عنهن إلى السير في هذه القافلة، وكيف يسهم المجتمع بكافة أطيافه، بدءًا من الأسرة، ومرورًا بالأعراف والتقاليد والثقافة الاجتماعية، وانتهاء بمؤسسات الدولة التي تقنن الدعارة، في تحويل فتيات كثيرات، فقيرات وغنيات وبنات ذوات إلى بغايا، يتحكم بهن القوادون وتجار اللحوم البيضاء، وينهش

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦٩.

أجسادهن بائعو الهوى من الرجال الذين يقايضون أجساد بائعات الهوى بأموالهم .

وكشفت الرواية عن معانات بائعات الهوى في ظل مؤسسة الدعارة التي يتحكم بها القوادون ، والرجال من بائعي الهوى ، إذ كل ما في تلك المؤسسة خاضع لتقلبات أهواء الرجال ، والسوق عرض وطلب . ولعل «رجاء كانت تعرف أن هذه الحرفة لها سن محدودة . بعدها تحال الواحدة إلى التقاعد»[١] . كما أن التي تدخل هذه الحرفة لا يمكنها الخروج منها ، «إنها لا تخرج بل تركن! تظل تحت الأنظار ، تظل الأصابع تشير إليها : هذه كانت فاعلة تاركة صانعة . . .لا أحد ينسى ماضيها ، لكنها تهمل . ماضيها حاضر وهي مهملة»[٢] . وهذا ما كشف عنه حال زينب التي اعتقدت أنها أمسكت بطوق النجاة ، وتطهرت من الدعارة ، حينما تزوجت من طارق المتديّن ، بيد أن ظنها لم يكن في محله ، إذ بقيت محاصرة بماضيها الذي حال دون توبتها ، ولم يتمكن طارق من رؤية المرأة النقية فيها ، بل رآها «قحبة» نسيت أنوثتها[٣] . بينما يظل الرجل سواء أكان بائع هوى ، أم قوادًا ، بعيدًا عن الشبهات ، أو المحاسبة .

حاصرت الثقافة الذكورية المرأة ، البغي من كل الجهات ، وأدخلتها في طريق الصد لا رد ، وكثيرة هي الشواهد من الواقع عن نساء تحولن إلى بغايا ، بعد أن فقدن حياتهن الطبيعية ، أو انهارت أسرهن ؛ لأن الرجال لم يغفروا لهن هفواتهن ، ما دفعهن إلى المضي قدمًا في الطريق الذي وجدن أنفسهن وسطه ، بينما لم يلحق بالرجل أي شيء من ذلك ، على الرغم من تيقن الجميع في كثير من الأحيان من علاقات الرجل غير الشرعية ، واتخاذه الخليلات والعشيقات ممن يوسمن بالبغايا ، وبائعات الهوى ، بل وتواطأت المرأة نفسها ضد نفسها ، وضد بنات جنسها ، فبدل أن تلقي باللوم على زوجها الذي يخونها مع البغايا ، تذهب إلى شتم البغايا ، وتلعنهن ؛ لأنهن يتحايلن على زوجها ، ويحاولن سرقته منها ، وسرقة ماله ، وكأنه لا يختار أفعاله ، ولا حول له ولا قوة فيما يقوم به . وعلمت مرة من مصدر موثوق أن فتاة تنتمي إلى عائلة كريمة ، في السادسة عشرة من عمرها ، اختفت ولم تعد من المدرسة إلى البيت ، وبعد غيابها لمدة أسبوع ، تبين أنها ذهبت مع رجل في الأربعين ، أغراها

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٩٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٩١-٩٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٣٥ .

بشراء هاتف خلوي متطور لها ، وحينما عادت تبرأ أهلها منها خوفًا من الفضيحة ، وأودعوها في مؤسسة رعاية خاصة ، بدل ضمها واحتوائها وعدم الرد على خطئها بخطأ أكبر ، قد يدفعها مستقبلاً إلى طريق اللا عودة ، ولو كانت ولدًا لما فعلوا ذلك ، ولهلّلوا وفرحوا بعودته ، ناهيك عن أن الرجل البالغ الراشد ، لم يحاسب على ما فعله ، طالما أنه لم يجبرها على الذهاب معه ، ولم ينظر إلى أن رجلاً في الأربعين أغوى مراهقة في السادسة عشرة ، هو أكثر من إجبار ، ودفعت الفتاة المراهقة الثمن وحدها بعد هذه النزوة ، لتجد نفسها في مؤسسة الرعاية . وليس بعيدًا أن تنتقل منها إلى مؤسسة الدعارة ، حينما تكبر وتدرك أن أهلها تبرؤوا منها ، لتصبح في عداد البغايا ، كما حدث تمامًا لزينب التي تبرأ منها والدها في الرواية خوفًا من الفضيحة ، فوجدت نفسها في وسط موبوء ، لم يحفل بها وبنقائها ، وحوّلها إلى بغي رغمًا عنها .

كما أبرزت رواية «زوج حذاء لعائشة» قضية المرأة التي تتعرض للاغتصاب خارج مؤسسة الزواج وداخلها ، فطارق يغتصب زوجاته في كل مرة ، ولا يلتذ إلا بإتيانهن وهنّ على سجادة الصلاة أو في أثناء الشجار ، أو حينما يكون عندهن ضيوف ، فهو يضاجع زوجته الصغيرة ندى اغتصابًا كالعادة . وزوجته زينب التي كانت تتعرض للاغتصاب حينما كانت داعرة ، ظلت تتعرض للاغتصاب على يده[1] ، وكذلك حال بشرى .

ولعل مسؤولية تخليص المرأة من هذا الواقع الذي يحاصرها تقع على عاتقها ، طالما أنها لم تجد الخلاص على يد غيرها ، ولهذا أنهت الكاتبة الرواية بجعل نسائها يرفضن السير في الطريق التي وجدن أنفسهن مزجوجات فيها ، وبدأن مشروعهن الخاص ، مع تأكيدهن على رفض أن يكنّ زوج حذاء لأحد ، معبّرات عن وعي أنثوي تنامى عبر الرواية ، واكتمل في نهايتها بإعلان المحبة لكل النساء اللواتي ترمز إليهن عائشة ، ولتنتهي الرواية بعبارة : «محبتي لك ولكل عائشاتك وعائشيك»[2] .

٤ . داعرون ذكور ومجتمع غفور

وعلى عكس ما جاء في رواية «زوج حذاء لعائشة» ، كشفت الكاتبة فاتحة

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٩٧ ، ١٧٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٨٢ .

مرشيد في روايتها «لحظات لا غير»[1] عن وضع الرجل الذي يخوض في علاقات كثيرة، ويمارس الجنس كما تفعل البغايا، لكن المجتمع يغفر له، وينسى ماضيه، ويسوّغ ما قام به من غير مساءلة، وتتواطؤ المرأة المتشبعة بالثقافة الذكورية مع الرجل، فتقبل كل ما يقوم به، أو تسكت عنه، أو تسوّغه في كثير من الأحيان. وظهر ذلك من خلال حالة حب نشأت بين طبيبة نفسانية، وشاعر وأستاذ جامعي يحاول الانتحار. بدا وحيد كامل عبر جلسات التحليل رجلاً متوازنًا، يمتلك فلسفته الخاصة في الحياة، واستطاع أن يحوز على إعجاب معالجته الطبيبة، الراوية منذ أول لقاء، بل ربما أربكها، وأدركت منذ البدء أنها مع نوع مختلف عن المرضى الآخرين، وبدل أن تحلله وتكشف عقده، جرّها إلى تحليل نفسها والكشف عن عقدها، وما تعرضت له في حياتها، وما عانت منه، ومع انتهاء جلسات التحليل كان كل منهما قد فرّغ مكنونات نفسه، واستعاد ذاته المفقودة، فوحيد كامل عاد إلى كتابة الشعر، وتمكّنت هي من استعادة جسدها، ورضيت بإجراء عملية تجميل للثدي الذي استأصلته بسبب السرطان، كما عادت إلى القراءة وكتابة القصة، وبعد تماثلهما للشفاء حدث اللقاء وجاء البوح عن المشاعر، وتطور إلى لقاءات حميمية، سرعان ما تبعتها قطيعة بعد أن جاءت سوزان زوجة وحيد مهددة لأسماء، غير أن الحب المضطرم لم يتوقف، وجاء وحيد ليزف لأسماء نبأ انفصاله عن زوجته بشكل حضاري بعد أن تفهمت حبه، لكن هذه الحقيقة كانت خادعة إذ تبين أن سوزان تقدمت بشكوى ضد أسماء تتهمها فيها بإقامة علاقة جنسية مع زوجها المريض عندها، وبناء عليه قررت لجنة الأطباء المحكّمين تجريد أسماء من مهنتها، بعد أن اعترفت بحبها وإقامة علاقة مع وحيد. وبعد زواج أسماء من وحيد تبين أن لديه سرطان في الرئة، وعادت لتعالجه من جديد إلى أن رحل عنها تاركًا لها كتاباته وأشعاره.

كشف التحليل النفسي لشخصية وحيد عن تعرضه لصدمة في بداية حياته؛ إذ فقد أمه حينما كان طفلاً في حادث سيارة تسبب به والده، ما جعله ينقم على أبيه ويتمنى موته في بعض الأحيان، إذ تضخمت لديه عقدة قتل الأب، ولأنه لم يتمكن من ذلك انعكست هذه العقدة عليه فحاول قتل نفسه، ثم كانت الصدمة الثانية التي تعرض لها، حينما كشف عن تعلقه وحبه لصديقته الفرنسية ماري التي

---

(١) مرشيد، فاتحة: لحظات لا غير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٧.

اعتذرت منه ؛ لأنها سحاقية ولا حاجة لها به[1] ، ما أدى إلى انكسار الفحولة في داخله ، وكرد فعل على ذلك ، أدمن وحيد الجنس ، وصار يتنقل من امرأة إلى أخرى في علاقات تعويضية ، حاول من خلالها رد الاعتبار لذاته الذكورية ، ذات الرجل العربي المعتد بعضوه[2] ، الذات التي تعرضت للإهانة ، ولكن إدمان الجنس لم يشفه من طيف ماري التي طعنته في ذكورته ، فلجأ إلى الكحول ، وأدمنه بحثًا عما يرويه بدون جدوى ، وظل على هذه الحال إلى أن ظهرت سوزان في حياته ، وأنقذته مما هو فيه وتزوجها[3] . لم تكترث سوزان بماضي وحيد ، وعلاقاته الجنسية ، بل تفهمت وضعه ، وقبلت بعلاقاته ، وربطه بها علاقة الوفاء للمرأة التي أنقذته من الضياع ، ولكنها لم تستطع أن تنتزع حبه ، وشغفه ، والذكر الذي في داخله ، ولم تنسه طيف ماري حبيبته السحاقية . وظل الوضع على حاله إلى أن التقى بأسماء الطبيبة النفسية التي تعلّق بها ، واستطاعت أن تختزل كل النساء وتحرره من عقده ، بعدما كان لا يؤمن بهذه المقولة ويرى أن امرأة واحدة لا تختزل كل النساء ، معبرًا عن وجهة نظر ذكورية تسوغ للرجل انتقاله من امرأة إلى أخرى ، بينما تؤمن المرأة بالحب الأوحد ، والرجل الذي يختزل كل الرجال[4] . ومن اللافت للنظر أن كلاً من سوزان الزوجة ، وأسماء العشيقة قد غفرتا لوحيد علاقاته الجنسية وتهتكه ، ولم تكتفيا بذلك ، بل بحثتا عن مسوغات لهذه العلاقات ، بينما عجز وحيد عن نسيان امرأة واحدة رفضته ، فراح يلهث خلف الجنس ، وكأنه يريد أن يثبت لها أنه فحل ، ويمكنه أن ينال من يشاء من النساء .

قادت جلسات التحليل ، التي أجرتها أسماء الطبيبة لمريضها وحيد كامل ، إلى إعادة فتحها لسجل حياتها ، ووضعتها في مواجهة مع ذاتها التي أقصتها بعيدًا من جراء ما تعرضت له ، وفوجئت بنفسها متورطة في تحليل نفسها ، لتكشف عن وقوعها في فخ زوج يقدّرها ، ويحترمها ، ويفخر بها ، لكنه لا يحبها ، ولا يشتهيها ، ولا يفتتن بها ، ما جعلها تعيش حياة آلية بلا روح ولا وجدان ، ونتج عن هذه الحياة تعرضها

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٢-٣٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٣٩-٤٠ .

للإصابة بسرطان الثدي ، وكأنّ جسدها الذي تواطأت عليه مع مؤسسة الزواج ينتقم منها ؛ لأنها قبلت تهميشه من قبل زوجها ، ولم تثأر له فثأر لنفسه ، وحينها قررت استعادة نفسها ، والعيش حرة ، ولذا رفعت قضية خلع على زوجها الذي رفض أن يطلقها . لكن استعادة أسماء لنفسها جاءت ناقصة ؛ إذ بتر ثديها ، ورفضت إجراء عملية تجميل له ، وكأنها فقدت الجدوى من وجوده بعد صدمتها بزواجها ، وزوجها الذي لم يكن يعير جسدها أي اهتمام هذا من جهة ، ومن جهة ثانية بسبب تعرضها للعقم بعد عملية إجهاض أجبرها عليها الزوج ، وبذلك فقد الثدي وظيفته في الإرضاع[1] .

تعرض جسد أسماء للتشويه ماديًا ومعنويًا ، فقد همّشه الزوج ولم يعترف به ، وفي الوقت الذي كانت تتلقى فيه الإطراء من صديقاتها ، إذ كنّ يحسدنها عليه ، كان زوجها لا يتنبه إليه ولا يعيره أي اهتمام ، ما جعلها تفقد الثقة بجسدها ، ولم تكن فخورة به ، وكأن الفخر يستمد من الآخر المختلف جنسيًا ، وليس من المثيل . ثم تلا ذلك اجتثاث ثديها ، وعدم قبولها بتجميله ، لتصبح امرأة ذات أنوثة منقوصة ، حولّت أسماء إلى امرأة شبه حية ، تعالج المرضى وتنسى نفسها ، وأنوثتها التي ضمرت ، ثم دخلت في غيبوبة . واستمر حالها على هذا النحو إلى أن ظهر وحيد كامل الذي أحيا هذه الأنوثة بحبه ، ما دفع أسماء إلى قبول إجراء عملية التجميل لثديها ، لتصبح فخورة بنهديها كما أخبرها الطبيب : «ستكونين فخورة بنهديك»[2] . ولتعلل ذلك بأن الثدي وإن فقد وظيفته في الرضاعة فهو «بحمولته الإيروسية ورمزه للأنوثة سيظل يستمد جدواه من مجرد وجوده . أهمية الجمال لا تكمن في كونه يجدي نفعًا . . تمامًا كالشعر قد لا تكون له منفعة ملموسة لكنه أساسي لوجودنا»[3] . وإلى ذلك فقد ربطت أسماء وجودها وما كانت عليه ، وما آلت إليه بالرجل ، مجسدة الرؤية الذكورية للأنثى ، التي تعتقد أن الأنثى ليس لها وجود إلا من خلال الذكر ، فهو الذي يمنحها وجودها أو يحرمها إياه . وفي حالة أسماء فإن زوجها ألغى وجودها ، ووحيد الذي وقعت في حبه هو من أعاده إليها . وسوّغت

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٣-٣٤ ، ٥٢-٥٣ ، ٧٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٧٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٧٥ .

تقبلها لرجل ماضيه كان حافلاً بالنساء بأن الرجل قد يتزوج ، ويدخل في علاقات كثيرة ، ولكنه يبقى أعذر إذا لم يعرف الحب الحقيقي الذي يصهر الروح والجسد ، الحب الذي يشعره بالامتلاء ، وبعدم الحاجة إلى أحد سوى المرأة التي اختزلت كل النساء ، فلم يعد يرى إلاها . و«الواقع أن للجسد لغات مختلفة قد يتقن الحديث مع أحد ويعجز عن التواصل مع آخر . الأجدر أن نتساءل «هكذا أنا مع من؟» . للجسد أقفال تنتظر فاتحها . وكذا الأمر بالنسبة للرجال : الرجل ليس آلة للجنس»[(١)] .

وجاء على هامش الأحداث الأساسية في رواية «لحظات لا غير» موضوعات في غاية الأهمية لم تتعمق فيها الكاتبة كثيرًا غير أنها تستحق أن نتوقف عليها ، من ذلك توصيف المجتمعات الشرقية للمرأة بألقاب تحصرها في إطار الجسد ، إذ هناك فرق بين الآنسة والسيدة ، فالآنسة هي من لم تمارس الجنس بعد[(٢)] . وكل من سبق لها مضاجعة رجل فهي سيدة ، أما الألقاب العلمية مثل دكتورة وأستاذة وغيرها فهي تجعل من المرأة أقرب إلى الرجل منها إلى مفهوم الأنثى ، ولذلك نجد هذه الألقاب في العديد من البلدان تنطق بصيغة المذكر للجنسين ، بينما يقبع الرجل بعيدًا عن هذه التصنيفات ، إذ لا يكترث أحد بكون الرجل أعذرًا أو عدم ذلك ، ويعرف بذكورته وحسب .

وجاء التمييز بين «الشيخة والزوجة» ليعرّي واقع الرجل الشرقي الذي يعيش ازدواجية في حياته الجنسية . والشيخة هي نوع من النساء يمتهن الفن ، في مجتمع يضعهن في خانة الفنانات حينًا ، وفي خانة العاهرات حينًا آخر ، «يحيي بهن الأفراح ليلاً ويقول لو صادفهن نهارًا «اللهم إن هذا لمنكر»»[(٣)] . وربما يرادف مفهوم الشيخة «العالمة» في مصر ، و«الحجّيّة» في بلاد الشام ، وغيرها . وقد عبّرت البطلة أسماء عن رؤيتها لهؤلاء الشيخات ، حينما كانت تحضر الأعراس في صغرها ، فقد لاحظت كيف يستفرد الرجال بهن ، وهم في حالة من الهيجان والمرح ، بينما كانت النساء ،الزوجات تختلسن النظر من خلف الستائر والنوافذ ، إلى الشيخات اللواتي يرقصن ويغنين بحرية ، ويتنقلن كالفراشات من حجر رجل إلى آخر ، ليضرمن فيهم

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٠٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٠٨ .

نيران الشهوة ، ويتعجبن من أزواجهن الموقّرين ، وكيف يستمتعون بدون حياء أو خجل ، في حين على كل منهن أن تنتظر زوجها في استسلام ليكمل معها ما بدأته الشيخة . ومن ثم فإن «الشيخة مرادف للمتعة والزوجة مرادف للواجب . . ولهذا تبقى الشيخة حلم المرأة المستتر . ففي كل ربة بيت شيخة أجهضت حلمها . . وفي كل شيخة ربة بيت تنشد الاستقرار»[1] . وهذا ما نتج تحديدًا عن صعود الملكية الخاصة ، وظهور العائلة الذي أشار إليه أنجلز ، إذ تحدث عن تقييد حرية المرأة الجنسية بوصفها زوجة وبقاء الرجل بعيدًا عن هذا التقييد . إذ تعد العلاقات غير المشروعة نظامًا اجتماعيًا شأنها شأن أي نظام آخر ، وهي «استمرار للحرية الجنسية القديمة لصالح الرجال الذين يمارسونها بأجسادهم ويلعنونها بأفواههم ، والحقيقة أن هذه اللعنة لا تمس الرجال وتقتصر على النساء لكي يؤكد الرجل مرة أخرى سيطرته على المرأة كقانون أساسي للمجتمع»[2] .

٥. بغايا الرغبة الجامحة

شاع في الواقع والأدب والفن على حد سواء ، أن البغايا يُسقن إلى طريق الرذيلة لأسباب مختلفة ، بعضها اجتماعي ، وآخر اقتصادي ، وثالث سياسي ، وجرى التركيز بشكل أساسي على الجانب الاقتصادي ، والحاجة المادية التي تؤدي إلى استغلال المرأة ، وتدفعها إلى طريق الرذيلة لتصبح بغيًا رغمًا عنها ، وضُخّمت معاناتها ، وما تتعرض له من إهانات وآلام على أيدي الزبائن الذين يتناوبون عليها ، وظهرت دراسات كثيرة تشير إلى أن البغي لا تستمتع في علاقاتها الجنسية مع الرجال ، وتبقى تنتظر من يأتي ليخلّصها من ذلك الجحيم الذي تعيش فيه . ولعل هذا الأمر يعود ، في اعتقادي ، إلى الثقافة الذكورية التي لا تتقبل تعددية العلاقات لدى المرأة ، فالمرأة مخلوقة لتكون لرجل واحد ، وإذا حدث وصارت المرأة لأكثر من رجل فهي رخيصة ، وساقطة من الناحية الاجتماعية ، ومذنبة ، وآثمة من الناحية الدينية ، وشقية ، وبائسة من الناحية النفسية ؛ لأنها تنتهك من قبل عدد لا نهائي من الرجال . بينما يبدو الأمر طبيعيًا لدى الرجال ، فالرجل بإمكانه أن يكون لأكثر

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٠٨ .

(٢) أنجلز : أصل العائلة ، ص٦٢ .

من امرأة ، ومع أنه الطرف المقابل للبغي ، ويمكن أن يكون بغيًا أيضًا ، ويتنقل بين عدد لا نهائي من النساء ، ويستمتع معهن جميعًا ، إلا أنه لا يشعر بأن جسده ينتهك ، وأنه يعيش في جحيم ينشد الخلاص منه . وتعدد العلاقات لدى الرجل لا تجعله رخيصًا ، وساقطًا ، بل فحلاً يتباهى بعلاقاته ، ولا يشعر بالإثم ، ولا يقع عليه العقاب إذا ما انفضح أمره ، ولا يشعر بالشقاء والبؤس من الناحية النفسية ، وحالما يقرر التوقف عن غزواته النسائية يُغفر له ما تقدم من ذنبه ، وما تأخر ، ولا يتبرأ من ماضيه ، ويكون مقبولاً اجتماعيًا ، على عكس المرأة التي تدمغها صفة العهر ، حتى ولو صارت مريم العذراء . وإلى ذلك فقد استوطن الاعتقاد السابق حول التعددية لدى الرجل ، والتوحيد لدى المرأة في لا وعيها ، إلى درجة جعلت النساء عمومًا ، ومنهن البغايا ينكرن المتعة في علاقاتهن الجنسية ، وحتى الزوجة باتت تخجل من الاعتراف بمتعتها مع زوجها ، خشية أن يُشك في تعدد علاقاتها قبل الزواج ، وتُتهم في عفتها .

كشفت ليلى العثمان في روايتها «حكاية صفية»[(١)] عن خلل الاعتقاد السابق ومجانبته للصواب ، عبر بطلة روايتها صفية التي دفعتها رغبتها الجامحة ، التي سكنتها منذ الصغر ، إلى ممارسة البغاء ، وعبّرت عن استمتاعها بمختلف العلاقات التي مارستها مع الرجال ، ولم تندم على الطريق الذي سلكته في نهاية الرواية ، على الرغم من أنه تسبب في سجنها حوالي ثلاثين عامًا ، خرجت بعدها من السجن ذابلة باهتة ، بعد أن ذوى شبابها وجمالها وحيويتها ؛ لكنها قوية وصارمة في تعبيرها عن رغباتها ، فحينما سألها أخوها في نهاية الرواية فيما إذا كانت نادمة ، جاء ردها حاسمًا وحازمًا : «ليش أندم؟ لن أستحي منك ، لقد أمتعت جسدي واستمتعت . ولست بنادمة»[(٢)] . لم تكره صفية جسدها ولم تتبرأ منه ، ولم تشعر بالإثم ، ولم تخجل من رغباتها ، وعبّرت عن متعتها كما يفعل الرجال . والحال هذه فإن الرواية قد أماطت اللثام عن جانب مهم في هذا السياق ، ففي الوقت الذي يصعب القول فيه بأن الرواية تدافع عن البغاء ، يمكننا أن نركن إلى أن الكاتبة قد سعت إلى تقديم رؤية نسوية مضادة للرؤية الذكورية حول توحيد المرأة في العلاقات ، وبيّنت أنه كما يوجد رجال لا يكتفون بامرأة واحدة حتى لو كانت سيدة النساء ، ويبحثون عن

---

(١) العثمان ، ليلى : حكاية صفية ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٢٢ .

علاقات كثيرة ويستمتعون بها ، هناك نساء أيضًا لا يكتفين برجل واحد ، ويستمتعن مع كل رجل بطريقة مختلفة ، فالتعددية ليست حكرًا على الرجال ، بل الرجال والنساء فيها سواء ، وكما أن الرجل يخوض العديد من العلاقات ويسميها تجارب يكتشف من خلالها ذاته ، فالمرأة أيضًا لا تختلف عنه ، ومن الممكن أن تخوض علاقات عديدة باسم التجارب لتكتشف ذاتها ورغباتها .

ولعل أخبار بعض النساء ممن احترفن البغاء قديمًا ، تدعم صحة التصور السابق الذي ذهبنا إليه ، فقد ذكر الدميري في كتابه «حياة الحيوان» أن ظلمة بنت حيان الهذلية ، وهي : «امرأة من هذيل كانت شديدة الغلمة زنت أربعين سنة وقادت -أي مارست القيادة وهي دلالة الشطار على البغايا- أربعين سنة فلما عجزت عن الزنا والقيادة ، وشاخت ورغب الناس عنها اتخذت تيسًا وعنزًا تحرّش بينهما فإذا نزا التيس على العنز أمسكت عضوه وأولجته في حياء العنز فإذا سئلت عن ذلك قالت إنها تأنس من ذلك بهجة ولذة ، وضرب بها المثل فقالوا أزنى من ظلمة وأشبق من ابنة حيان»(١)

ولدت صفية في أسرة كريمة ، مكوّنة من أربعة أفراد هم صفية وأخوها هلال والأب والأم ، وكانت تحظى بالرعاية والاهتمام ، ولم تكن بحاجة للمال ، ولم يستغلها أحد ويغويها ، ولم يغفل عنها أهلها ، محاولين تشذيب طباعها ، إلا أنها كانت مسكونة بالرغبة الجامحة التي جعلتها تتجرأ على الأعراف والعادات والتقاليد ، والدين ، وعقاب الأب الصارم والمبرح ، وتنتصر لرغبتها ومتعتها التي ما استطاعت رسم حدود لها ، واستجابت لنداء جسدها كالرجل الذي يقبع خارج الحدود .

ظهرت على صفية منذ نعومة أظفارها علامات دالة على أنها تمتلك جسدًا يتحكم بها ، حتى قبل أن تعي حقيقة ما يحدث ، فقد لا حظت أمها منذ ولادتها أن «عصفور عانتها الصغير ناتئ كالمنقار . . . البنت لا تنام إلا وكفها لابدة بين فخذيها ، وفي النهارات يصيبها شيء كالحكاك فتظل تهرش في العصفور وتبدو ملتذة

---

(١) الخطيب العدناني ، الزنا والشذوذ في التاريخ العربي ، ص٣٦ ، وينظر المزيد من الأخبار عنها وعن غيرها من النساء ص٣٧ إلى ص٤٩ .

بحكاكها»[1] . ولم تُجد نفعًا تنبيهات الأم لصفية بعدم لمس تلك المنطقة . وما إن كبرت قليلاً حتى انتقل نشاطها إلى الشارع ، فكانت مغرمة باللعب مع الصبيان من دون البنات ، وكانت تستمتع بتحرشاتهم بها ، بل كانت تنتظرها ، وما إن يقرصها أحدهم ، أو يهمس في أذنها كلمة فاحشة من الكلمات التي «تنفخ ريحًا في جسدها» حتى تركض إلى البيت «لتدسّ كفها فوق المنقار حتى تنطفئ ريحها»[2] .

وكما لم تُجد نفعًا تنبيهات الأم وتحذيراتها لصفية ، كذلك عجزت عقوبات الأب وقسوته ، وفشلت في ردعها ، فكانت تتحايل في كل مرة على أهلها لتكرر أفعالها ، بعد أن أعلنت توبتها تحت وطأة العقاب ، وما إن تتعافى حتى تخلق الفرصة السانحة لها وتعود مرة أخرى إلى سابق عهدها . ولم يحل الحبس الذي فرضه والد صفية عليها وهي في الحادية عشرة من عمرها دون الاستجابة لرغبات جسدها ، فبدأت تراقب الصبيان العائدين من البحر وتتلذذ بمراقبتهم وهم يبولون ، وكان بعضهم يتنبه لرؤيتها له فيتعمد إثارتها ، وكانت تستثار فعلاً وتلتذ بذلك[3] . لكن الجسد المشتعل بالرغبات ، ولا يعرف الحدود قاد صفية إلى أبعد من ذلك ، فاستجابت إلى دعوة ابن الجيران حسين لمواعدته من على السطح ، والنزول إلى عنده بعد مغافلة أهلها وقت قيلولتهم في الظهيرة ، وغياب والدها ، ونتج عن لقاءاتها بحسين مداعبات جسدية ، وممارسة للحب مرات عديدة ، انتهت بافتضاض عذريتها ، وعلى الرغم من شعورها بالألم ، وذعرها لدى رؤية الدم ، وتوعّدها لحسين بأنها لن تعود إليه مرة أخرى ، إلا أنها عادت بعد مضي أسبوع سكن فيه الألم ، وشبّت رغبة الجسد من جديد ، وأقوى مما كانت عليه ، فعاودت لقاءاتها بحسين الذي صار ملاذها الذي يرويها ، ويشبعها ، ولم يكن لديها أدنى شعور بالإثم ، أو ذعر من فقدها لعذريتها[4] .

نجحت صفية في خداع الأم الطيبة ، التي اعتقدت أن التغيرات التي طرأت على شخصية صفية كانت بفعل تعقلها ، وبلوغها ، ولم تكتشف أن الدماء التي شاهدتها على ملابس صفية هي دماء عذريتها التي هُتكت ، بل ظنت أنها دماء

---

(١) العثمان ، ليلى : حكاية صفية ، ١٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٥٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٦٩ ، ٧٤-٧٥ ، ٧٧-٧٨-٧٩-٨٠ .

الحيض ، لكن الأب المتوجس من صفية وأفعالها ، لم يقتنع بالتفسيرات التي قدّمتها الأم لتغير أحوال صفية ، فقادته مراقبته لها لكشف المخبوء ، وقبضه على صفية وابن الجيران ، وهما عاريان يمارسان الجنس[(١)] . فقد الأب صوابه ، وانهال عليهما بالضرب ، ثم قاد صفية أمامه بعد أن سترت جسدها ، وانقادت أمامه كالنعجة ، بعد أن أذهلتها المفاجأة ، وزجّ بها إلى غرفتها وأغلق الباب ، ثم انقض عليها يضربها إلى أن أدمى جسدها . وبعدها أخبر الأم الغافلة بفعلة ابنتها ، فصعقها النبأ ، ولم تدافع عن ابنتها هذه المرة ، واصطفت إلى جانب الأب . وحتى صفية نفسها كانت في داخلها تعلم أن والدها على حق ، فحينما سألها أخوها المذعور من مشهد الدماء على جسدها عن سبب ضرب والده لها ، أجابته : «هلال . . أبوك ما ظلمني ، أنا أستاهل»[(٢)] .

كان ينتظر صفية مصيران بعد انفضاح أمرها ، فإما أن يتزوجها حسين ويصلح غلطته ، وإما أن يغسل والدها عاره إذا امتنع الأخير عن الزواج بها ، وهو ما حدث ، فقد رفض والد حسين أن يزوّج ابنه الشيعي من فتاة سنية من جهة ، وسيئة السمعة من جهة ثانية . وأمام هذه النتيجة قرّر الأب القضاء على صفية ، واختار في البداية أن يقتلها جوعًا ، بحبسها مدة أربعين يومًا بلا طعام حتى تموت ، وإذا لم تمت فسيكون هناك عقاب آخر[(٣)] . وعلى الرغم من قسوة الحبس والجوع الذي دفعها لأكل النمل ، وقذى عينيها ، وحشوات أنفها ، وشرب بولها ، إلا أن ذلك كله لم يطفئ جذوة جسدها التي انبعثت من تحت الرماد أقوى من السابق ، فراحت تتعرى و«تحتضن الحائط متخيلة أنه رجل . . . كانت تفرط في إرهاق جسدها ، تسحقه بإسمنت الأرض الخشن ليُخرس فورة الهياج ، تمط ثدييها ، تصل بلسانها إلى الحلمتين ، تلحسهما بالتناوب . . . تفح وتلهث حتى تصل نشوتها وتتأوه من اللذة»[(٤)] .

فشلت محاولة قتل صفية الأولى ، وخرجت من الحبس بعد أربعين يومًا حيّة ، فلجأ الأب إلى الخطة الثانية ، وكانت بأن يرغمها على رمي نفسها من أعلى السطح ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٨٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٩٥ ، ١٠٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٠٦ .

وحينما لم تتجرأ على فعل ذلك، مدّ يده ودفعها، فهوت، لكنها لم تمت هذه المرة أيضًا. وأمام فشل الأب في قتلها استسلم للأمر الواقع لكنه راح يضيّق عليها الخناق، فمنعها من الخروج من البيت، وأغلق جميع نوافذه، ولم يعد بإمكانها مشاهدة أي شيء خارج حدود البيت، لكن الجسد الملتهب كان يجد طريقه دائمًا، فقد وجدت في صديقتها خديجة الوحيدة التي كانت تزورها في غرفتها ملاذها، إذ كانت تنقل لها أخبار الصبيان في الحارة وتطفئ رغباتها بالمساحقة. لكن خديجة أيضًا انقطعت عن زيارتها بأمر من أبيها[1]. غير أن شهوة الجسد، وشهوة الحرية، دفعت صفية إلى استغلال غياب أبيها الذي ذهب لأداء فريضة الحج، لتنتقل هذه المرة إلى العمل في «بيت الوناسة (بيت دعارة)» بصحبة خديجة، فكانت تهرب من البيت ليلاً، بعد أن تنام أمها وأخوها عبر بيت الجيران المهجور، وتعود مع الفجر قبل صحوهما.

وجدت صفية في بيت الوناسة ضالتها، تذوقت كل أنواع المتع، ولبّت رغبات جسدها ورغبات الرجال أيضًا، ورضخت تحت وطأة رغبتها الجامحة إلى قبول أوضاع غريبة، ومؤلمة في بعض الأحيان، وأباحت جسدها الذي لا يعرف الحدود لجميع الرجال «كلهم توسدوا صدرها، ولجوا سردابها، وهي تملحت بملحهم وانتعشت أذنها بما لذّ من أطايب الكلام الفاحش المثير. واعتاد ثغرها ابتلاع رحيق ثغورهم ودفق شهواتهم، لا تشبع ولا تكتفي بواحد في الليلة»[2]. ولم تكن تحصل على مقابل مادي لما تقوم به، فقد أخبرت هناء صاحبة دار الوناسة منذ البداية أنها لم تأت من أجل المال، بل من أجل «شهوات جسدها التي لا تهدأ» وكان هدفها واضحًا، وعبّرت عنه بكل صراحة «خذي كل الفلوس، المهم أن أستنس»، »[3].

حرصت صفية على مغادرة بيت الوناسة، الذي درجت على ارتياده ثلاث مرات أسبوعيًا، قبل طلوع الفجر، وما كان يخالجها أي إحساس بالندم بعد عودتها إلى المنزل، بل كانت تنام قريرة العين مسرورة بعد أن انتشى الجسد، والأمر الوحيد الذي كان ينغّصها هو تفكيرها في عودة والدها من الحج، ما سيحول بينها وبين بيت

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٢٧، ١٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٢-١٥٣.

الوناسة ، ويعود جسدها جائعًا بعد شبع وريّ[١] . وعلى الرغم من الحرص الذي لزمته صفية إلا أن الرغبة الجامحة قادتها إلى افتضاح أمرها ، بعد أن نسيت نفسها مع رجل جميل ودود «أغراها بلمساته الناعمة وكلماته العسلية فعبّت الكأس تلو الأخرى . وهو يشبعها من اللذات ما جعل شهواتها تتواصل ونشواتها تكتمل . شعرت بالإرهاق فتوسدت صدره وغفت . حين تنبهت كان الليل قد قطع من ذيوله ساعات كثيرة»[٢] . ارتدت عباءتها على عجل ، وفرّت مذعورة من أن يراها أحد ، وصدق حدسها فقد لمحت شبحًا من بعيد ، تبين لها أنه الملا أبو صالح الذي يعرفها جيدًا ، وهو في طريقه إلى المسجد لصلاة الفجر . وحين اقترب منها وسألها من تكون تعمدت الصمت حتى لا يعرفها من صوتها ، فصرخ في وجهها موبخًا ومضى ، وفي الوقت الذي اعتقدت فيه صفية أنها نجت من هذا المأزق ، خاب ظنها حينما اتضح أن الملا تركها تمضي ، إلا أنه ظل يراقبها من بعيد ، ثم تبعها ليعرف من تكون بعد أن قبض عليها وهي تحاول الدخول من فتحة الجدار في بيت الجيران ، وهكذا انفضح أمرها لدى الملا ، الذي أصابه الذهول لأمرها .

مرّت أربع ليال على حادثة اكتشاف أمر صفية على يد الملا ، لم تذهب فيها إلى بيت الوناسة ، لكن الرغبة الجامحة اتقدت بقوة أكبر مما كانت عليه ، واشتاقت صفية إلى كل شيء في بيت الوناسة بما فيها الأوضاع الشاذة التي اعتادتها فيما بعد ، ونسيت رعب تلك الليلة وانكبابها تحت قدمي الملا طالبة الستر ، وضاربة الوعود بالتوبة ؛ ولذا فكرت في الهرب إلى بيت الوناسة لتقيم فيه مع هناء قبل عودة أبيها ، غير آبهة بأمها وأخيها ، وفي منتصف الليل تسللت لتخرج من الفتحة ، لكنها صدمت بجدار اسمنتي ، إذ كان الملا قد أحضر عمالاً وأغلق الفتحة التي كانت تخرج منها ، ليحول دون خروجها مرة أخرى ، في انتظار عودة أبيها ليخبره بحالها . وأمام هذه الصدمة انكفأت إلى البيت مدركة أن حريتها ، ووناستها قد انتهت[٣] .

تمردت صفية على الشكل التقليدي للعلاقات القائمة بين الرجل المرأة ، ورفضت القيود التي فرضها المجتمع على المرأة ، وتجاوزت الحدود التي وضعتها الأديان ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٦٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٦٨-١٦٩ .

واختارت شكلاً مختلفًا لحياتها ، معتقدة أن السعادة في أن يختار الإنسان شكل حياته ، لا أن تُفرض عليه ، وتُرسم له وفق حدود لم يشارك في رسمها هو ، بل فرضها عليه من هم في موقع السلطة ، وفي حال المرأة فإن السلطة الذكورية المتجلية في شخصية الأب ممثل السلطة البطرياركية ، والملا ممثل السلطة الدينية ، هي السلطة المتحكمة بالمرأة ، والحال هذه فقد رفضت صفية حتى دعاء والدها لها بالهداية وابن الحلال ، وبكت بحرقة ثائرة : «لا أريد دعوتك ، تريدني أن أحرم نفسي من السعادة . ولا أريد (ولد الحلال) . لا أريد أن أكون ملك أحد مثلك ، لن أخاف بعد اليوم»[١] ؛ لأنها ترى في ولد الحلال صورة والدها ، وتكرارًا للعلاقات النمطية التي رفضتها وثارت عليها ، ذلك أنها لا تفي باحتياجاتها ولا تعبر عن رغباتها ، ولم تعد صالحة للحلول في الحاضر . ولعل هذا الأمر يوضح لنا الصورة السوداوية للأب ، في مقابل صورة الأخ المشرقة المساندة لصفية ، فالأب رمز للسطة الذكورية التي تخلخلت وبدأت بالتراجع ، والأخ رمز لرجل المستقبل القابل للمرأة بوصفها مماثلاً له ، لها خيارتها وله خياراته ، وهو ليس وصيًا عليها .

جاءت نهاية الرواية ، ونهاية صفية ، لتعلن رفع الوصاية الذكورية عن المرأة ، فبعد إعلام الملا لوالد صفية بارتياد صفية لبيت الوناسة ، قرّر الوالد وبالتشاور مع الملا تقديم صفية إلى الحكومة لزجها في السجن ، بعد أن فشلت سلطته في تأديبها وردعها ، ولم تنجح توسلات الأم في رجوعه عن قراره ، وحرص على بقائها في السجن إلى أن وافته المنية ، تاركًا الوصية لابنه بعدم إخراجها من السجن ، بينما قاد التضامن النسوي الأم إلى التعاطف مع صفية ، وتركت وصيتها لابنها بإخراج صفية من السجن ، وتجاذبت هلال الأخ وصيتان : الأم أوصت : «لا تترك أختك في السجن ، إذا مات أبوك أخرجها منه»[٢] . والأب أوصى : «إياك أن تخرج أختك من السجن . . دعها تموت هناك»[٣] . لكن الابن نفذ وصية الأم وأخرج أخته من السجن بعد مرور ثلاثين عامًا على سجنها ، ولم يكتف بذلك بل سمّى ابنتيه واحدة على اسم أمه والثانية على اسم أخته صفية ، ولم ينظر إليها على أنها عار عليه التخلص

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٧٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٨٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٩٠ .

منه ، مؤكدًا بذلك على رؤية مستقبلية تنصف المرأة حتى لو كانت بغيًا ، والتعاطف معها لأنها دفعت الثمن من شبابها فشاخت في السجن ، بينما ظلّ الرجل (حسين) ، الذي قادته رغبته ، وجسده لمواعدة صفية مثلها تمامًا ، طليقًا ، ولم يتحمل أي جزء من العقاب أو المسؤولية ، إذ نأى بنفسه ورحل بعيدًا مخلفًا صفية تواجه مجتمعًا ذكوريًا يحكم على المرأة بالموت على الشبهة ، فكيف بالجرم المشهود؟! وقد أشار هلال إلى التغيير الذي حدث وأن العقول قد تغيرت ، وكذلك الناس تعلّمت ، بينما كان يحدّث صفية بعد إخراجها من السجن[1] .

حكاية صفية هي حكاية المرأة التي انتصرت لجسدها ، ولم تتبرأ منه ومن رغباته ، ولم تكبح جماحه وشهواته ، ولم تعمل على حجبه لإغوائه ، ولم تنكره لما جرّه عليها من مصائب عواقبها وخيمة ، كان آخرها السجن الذي ضيّع شبابها ، ولم تكرهه فهو قدرها الذي قبلته كما هو ، ودافعت عنه وانتصرت له ، ولذا نجدها تعبّر في نهاية الرواية عن عدم ندمها ، ويثير ذلك إعجاب أخيها الذي وصفها بقوله : «عجيبة هي صفية . . لا تندم ، ولا يبدو أنها تكره جسدها أو تتبرأ منه رغم كل الذي سبّبه لها من عذابات»[2] . ولعل هناك خيطًا خفيًا يربط بين حكاية صفية ، وحكاية زليخة امرأة العزيز التي ضيّعت شبابها أيضًا ، ومكانتها بسبب رغبتها الجامحة التي دفعتها إلى التحرش بيوسف ، مستجيبة لنداء جسدها ، ولم تكترث بزوجها وبمكانتها وبسمعتها ، وبالمجتمع من حولها ، وبانتقاد النساء لها وكلام الناس عنها ، ومن ثم ضيّعت شبابها ، وتحولت إلى عجوز قبيحة بعد أن كانت صبية جميلة ، وكذا حال صفية ، وظلت تلهث خلف رغبتها سعيًا إلى يوسف إلى أن وصلت إليه . وإذا كانت النصوص الدينية قد سوغت لزليخة فعلها لأن يوسف نبيًا ، وأنصفتها في نهاية القصة فأعادت لها شبابها ، وقطفت ثمار رغبتها ، ونالت ما سعت إليه ، فإن صفية قد انتصر لها أخوها ، وأخرجها من السجن في محاولة لمنحها حياة أخرى .

ولعل إصرار صفية على موقفها حتى نهاية الرواية ، وعدم ندمها على ما فعلته ، ينسجم مع خياراتها ، وعيشها لحياتها بالشكل الذي ارتضته لنفسها ، لا بالشكل الذي رُسم لها من قبل الثقافة السائدة ، في محاولة للقول بأنه كما يختار الرجل

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢١٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٢٢ .

حياته التي يرتئيها لنفسه ، ويرتضيها بدون أن يحاصره أحد ، أو يلاحقه ، أو يحاسبه ، فمن حق المرأة أن تعيش حياتها بالشكل الذي تراه مناسبًا بعيدًا عن محاصرتها بالحدود والقوانين ، وسلب حياتها ، ومسخها ، وتشويهها ، وكما أن الرجل لا يحاصر في جسده ، ورغباته ، وشهواته ، ويعبر عنها بعيدًا عن التقييد والمحاكمة ، فالمرأة كذلك تمتلك جسدها وهي حرة في التعبير عنه ، ولا ينبغي محاصرتها في إطاره . ولذلك حرصت الكاتبة على حياة صفية ، وجعلتها تنتفض من تحت الرماد ، كطائر العنقاء ، مرة بعد أخرى ولم تمت ولم تنكسر فحتى حينما خرجت من السجن ، خرجت قوية ، وغير نادمة على ما فعلته .

الفصل الخامس

الصداقة والمثليّة في السرد النسوي

١. الصداقة والمثلية: ماهيتها، وحدودها، ومصيرها

عرفت خلال حياتي معاني الصداقة ، والصحبة ، والرفقة ، والأخوّة ، وقرأت عن أعرافها ، وشروطها ، وتكريمها ، وحينما قرأت القرآن الكريم نما لي ، فضلاً عن ذلك ، أمر آخر من العلاقات كنت خالية الوفاض منه ، وهو العلاقات المثلية بين الرجال والنساء . قرأت الآيات الكريمة بقصد التعبد والخشوع ، وما استرعاني الموضوع كثيرًا ، وربما لم أع القصد منه ، والراجح أنني رأيت في ذلك حكايات مندثرة ، ارتبطت بأقوام جاهلية بائدة ، ما عاد لها وجود في عالم اليوم ، فتلك حقبة مبهمة من التاريخ سبقت حقبة الرشد التي جاء الإسلام بها ، وحينما أكملت تعليمي الجامعي الأولي ، وانصرفت لاستكمال دراساتي العليا خارج بلدي ، ثم الانتقال للعمل في بعض الجامعات ، في بلاد لم أعهد ثقافتها من قبل ، وما عاشرت أهلها ، فضلاً عن ترحلي للسياحة والاكتشاف في كثير من البلدان ، وإقامتي الطويلة في غير مكان ، ومخالطتي لأناس جدد ينتمون لأعراق ومعتقدات وثقافات مختلفة ، ثم توسّعي في الدراسات النسوية وأنا أعدّ لهذا الكتاب ، وتعمّق قراءتي للأعمال الروائية النسوية بغرض البحث والتدريس ، تبيّن لي أن ظاهرة المثلية متفشية في كثير من المجتمعات ، بطريقة معلنة في بعضها ، ومستترة في بعضها الآخر ، ما دفعني إلى التدقيق في أمر هذه الظاهرة الاجتماعية التي كنت أجهلها كلّ الجهل ، وهالني ما وجدته في كتب التراث العربي عنها ، ولأن هذا الكتاب يُعنى بالقضايا النسوية ، فقد ارتأيت أن أخصص هذا الفصل منه للحديث عن الصداقة والمثلية بين النساء ، من أجل استكمال القضايا التي شُغل بها السرد النسوي ، ومحاولة تحليل هذه الظاهرة ، والحفر في أسباب انتشارها في مجتمعات ظاهرها محافظ ومتدين ، وباطنها غير ذلك ، إذ تحرّمها علانية ، وتبيحها سرًا ، بل وتبحث عن مسوغات لها في بعض الأحيان ، وقد هالني أمر هذه الظاهرة ، والمكانة التي استأثرت بها في الخيال الاجتماعي والثقافي والديني ، وقصدت إلى الوقوف عليها في نماذج من السرد النسوي ؛ لاعتقادي أن الرواية قد نجحت في تمثيل هذه الظاهرة ، وكشفت مخبوءاتها ، وسوف تكون بعض الروايات النسوية مدخلي إلى الموضوع ، ومعتمدي في طرقه .

حينما عزمت على كتابة هذا الفصل ، أردت به محاولة لاستكشاف علاقات الصداقة والمثليّة في السرد النسوي العربي ، وارتأيت بناءه على فرضية أن علاقات الصداقة بين النساء تقوم على التآلف والودّ ، فيما تبنى العلاقات المثلية على الرغبة ، والشهوة ، والاشتياق ، وثمة احتمال في انتقال الصداقة بين النساء ، إلى علاقات مثليّة ، حينما تتحول العلاقة بين الطرفين من رتبة التآلف مع الآخر إلى رتبة الرغبة فيه . ولن أحبس نفسي في إطار النصوص ، بل سأدعم فرضياته بالمرجعيات الاجتماعية والدينية والثقافية ، كلما كان ذلك ضروريًا ومفيدًا ، فقد أسهم انغلاق المجتمعات العربية في إشاعة مفهوم الصداقة بين النساء ؛ بسبب محاذير العلاقات الصريحة بين الرجل والمرأة ، فمهما كانت طبيعة العلاقة بين الاثنين فستكون مثار شبهة ، ولا يمكن أن تفهم إلا في إطار العلاقة الجنسية فيما بينهما . دفع واقع حال النساء في مجتمعات مغلقة إلى تعميق صلاتهن ببعضهن ، ونتج عن ذلك علاقات صداقة قائمة على التآلف النفسي والفكري ، لكن الكبت الذي تعيشه تلك المجتمعات شجّع على نمو علاقات موازية نمت في ظل الصداقة ، وهي علاقات ظاهرها صداقة حميمة ، وباطنها إشباع لرغبات الجسد المكبوتة بدون أن تثير أية شبهة لمن يقوم بها . وقد ظل موضوع الصداقة والمثلية بين النساء مسكوتًا عنه زمنًا طويلاً ، ونحن إذ نتناوله في هذا الفصل اعتمادًا على نصوص سردية عربية ، فإنما نهدف إلى إماطة اللثام عن موضوع في غاية الأهمية قام السرد النسوي بتمثيله ، وأصبح من الضروري الوقوف عليه . علمًا بأن التراث العربي ، والإسلامي لم يغفل هذه الظاهرة ، فقد فرش لها «التيفاشي» في كتابه «نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب» بابًا كاملاً جاء تحت عنوان : (في أدب السحق والمساحقات ونوادر أخبارهن وملح الأشعار فيهن)[(١)] .

٢. حدود الصداقة الطبيعية والصداقة المثلية

شغل مفهوم الصداقة المفكرين والفلاسفة قديمًا وحديثًا ، وحاولوا ترسيم حدوده ،

---

(١) التيفاشي ، شهاب الدين أحمد : نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب ، تحق : جمال جمعة ، رياض الريس ، لندن _قبرص ، ط١ ١٩٩٢ ، ص٢٣٥ إلى ٢٤٧ .

وضبطه منذ أفلاطون وأرسطو في الفلسفة اليونانية ، وابن المقفع والتوحيدي والغزالي والسهروردي في الثقافة العربية ، كما شُغل علماء العصر الحديث بالجوانب النفسية للمفهوم ، وحاولوا ضبطه وفق أسس دقيقة ، ومنهم نخبة من علماء النفس ، مثل : دك ، وبيبلو ، وبيرلمان ، وسويف . لكن أحدًا لم يلتفت إلى موضوع الصداقة بين المثليات ، ولمّا كنت أزمعت على الخوض في هذا الموضوع ، فقد وجدت من الواجب رسم الحدود بين الصداقة الطبيعية ، والصداقة المثلية ؛ لبيان كيفية التحول في العلاقة من مستوى الصداقة الطبيعية ، إلى مستوى الصداقة المثلية . سيما أن الصداقة تتقاطع مع الحب في كثير من المزايا .

٢-١. مفهوم الصداقة

توقف أرسطو عند مفهوم الصداقة مطولاً وتوصل إلى أنها حدّ وسط بين خُلقين ، فالصديق هو الشخص الذي يعرف كيف يكون مقبولاً من الآخرين كما ينبغي ، أما الشخص الذي يبالغ حتى يكون مقبولاً من الجميع للدرجة التي تجعله لا يعارض أي شيء ، فهو المساير ، وإذا سلك كذلك بقصد تحصيل منفعة شخصية ، فهو المتملّق ، وعلى الضد من ذلك ، فالشخص الذي لا يكترث بالقبول من الآخرين هو الشكس الصعب . ويضيف أرسطو إلى ذلك بأن الصداقة عطف متبادل بين شخصين حيث يريد كل منهما الخير للآخر . ويميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الصداقة ، وهي صداقة المنفعة ، وصداقة اللذة ، وصداقة الفضيلة ، ويبين أن صداقة المنفعة هي صداقة عرضية تنقطع بانقطاع الفائدة ، أما صداقة اللذة فتنعقد وتنحل بسهولة بعد إشباع اللذة ، أو تغير طبيعتها ، وأما صداقة الفضيلة فهي أفضل أنواع الصداقة ، وتقوم على أساس تشابه الفضيلة ، وهي الأكثر بقاء . ويعتقد أرسطو أن الصداقة أكمل ما تكون حينما تتوافر لها الأسس الثلاثة (المنفعة-اللذة-الفضيلة)[١]

اشتق لفظ الصداقة كما ورد في لغة العرب من الصِّدق : نقيض الكذب ، صدق يصدق صدقا ، وورد في القرآن الكريم في وصف مريم عليها السلام ، ﴿وأمّه

(١) أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج١-ج٢ ، تر : أحمد لطفي السيد ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ ، ج١ ، ص٢٥٥-٢٥٦ ، ج٢ ، ص٣٩ ، ٤١ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٩٤ .

صدِّيقةٌ ﴾ (المائدة :٧٥) أي مبالغة في الصدق والتصديق ، ومن الجذر نفسه جاءت الصداقة ، بمعنى المِخالّة ، وصادقته مصادقة ، خاللته ، والاسم الصداقة ، وتصادقًا في الحديث وفي المودة ، والصَّداقة مصدر الصَّديق ، واشتقاقه أنه صدقه المودة والنصيحة . ويؤكد التوحيدي ذلك في رسالته «الصداقة والصديق» ، مضيفًا إلى كل ذلك معنى الصلابة ، فيقال رمح صدْق ، أي صلب ، وكذلك الصديق ، فهو يصدق إذا قال ، ويكون صدْقًا إذا عمل[1] .

وبالإجمال ، فالصداقة علاقة اجتماعية بين شخصين أو أكثر على أساس التآلف والمودة والتعاون بينهم ، ويمكن تمييزها بثلاث خصائص ، الأولى : الاعتمادية المتبادلة التي تبرز بتأثير كل طرف في مشاعر الطرف الآخر ، ومعتقداته وسلوكه . والثانية : الميل إلى المشاركة في نشاطات واهتمامات متنوعة مقارنة بالعلاقات السطحية ، التي تتركز في أغلب الأحوال حول موضوع أو نشاط واحد . والثالثة : قدرة كل طرف من أطراف العلاقة على استثارة انفعالات قوية في الطرف الآخر ، وهي خاصية مترتبة على الاعتمادية ؛ إذ تعد الصداقة مصدرًا لكثير من المشاعر الإيجابية السارة أو غير السارة ، فالصداقة مهمة في حياة الإنسان إذ يحتاج كل إنسان إلى من يبادله المشاعر والأحاسيس وينصحه ويرشده إلى الصواب ، وأهم عامل أساسي في الصداقة هو الصدق لأن الصداقة من دون صدق لا قيمة لها ، وإنما هي مصالح تنقطع بانقطاعها[2] .

نخلص إلى أن الصداقة علاقة اجتماعية صريحة تُبرم بين اثنين أو أكثر على قاعدة من مشاعر التقدير والاحترام والتفاهم والثقة ، ومن خصائصها : الدوام النسبي ، والاستقرار التقريبي ، والتقارب العمري ، في معظم الحالات ، فضلاً عن توافر درجة مقبولة من التماثل في السمات الشخصية ، والقدرات ، والاهتمامات ، والظروف الاجتماعية .

---

(١) التوحيدي ، أبو حيان : الصداقة والصديق ، تحق : د .إبراهيم الكيلاني ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، ط١ ، ١٤١٩ ه ، ١٩٩٨م ، ص٨٨ .

(٢) ويكيبيديا الموسوعة الحرة :

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B5%D8%AF%D8%A7%D9%82%D8%A9

٢-٢. مفهوم المثلية

فرّقت العرب بين المساواة والمماثلة ، فالمساواة ، كما جاء في لسان العرب ، تكون بين المختلفين في الجنس ؛ لأن التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص . وأما المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين في الجنس (لسان العرب ، مادة مثل) وتفويضًا من هذه الدلالة تكون المثلية علاقة جسدية بين متماثلين في الخلق . وقد كانت ، وما زالت ، محل ارتياب ، وموضوع شبهة ؛ للاعتقاد الراسخ بأنها تقوم على إبطال السوية الإنسانية بين بني البشر ، وإحلال علاقات خلافية مباينة لشروط تلك السوية . ولم يقتصر أمرها على جنس الذكور ، بل عرفت في جنس النساء أيضًا . وقد ورد ذكرها في حضارات بلاد الرافدين ، ووادي النيل ، والصين ، والهند ، واليونان ، وتباينت النظرة إليها في تلك الحضارات ، لكنها قوبلت بعَنَت واستهجان ورفض من الديانات الثلاث : الإسلام والمسيحية واليهودية ، وغالبًا ما تقترن المثلية بنوع من الممارسة الجنسية بين المثليين ، إلا أن تلك الممارسة ليست شرطًا لازمًا من شروط المثلية ، فقد يكون الشخص مثليًا بلا ممارسة جنسية ، وقد يمارس بعض الأشخاص الجنس مع بعضهم وهم ليسوا مثليين .

من الصحيح أن الثقافة العربية القديمة قد أولت موضوع المثلية بعض اهتمامها ، كما نجد ذلك عند الشعراء المتماجنين مثل مطيع بن إياس ، وأبي نواس ، وبعض الكتّاب مثل الجاحظ ، والسيوطي ، والتيفاشي ، وابن كمال شاه ، والنفزاوي وسواهم ؛ ولكن من الصعب القول بأن المثلية أصبحت موضوعًا شائعًا بين العموم ، فقد ورد ذكرها إما في سياق النوادر ، والطُرف ، والتشنيع على بعض الشخصيات ، أو في سياق خلق الأجساد وطبائعها ورغباتها ، وبالإجمال ، لم تغفل الثقافة الموروثة الممارسات المثلية ، لكنها ما انفتحت عليها ، ولم يقع قبولها ، والاعتراف بها إلا في مجالس الأنس والتفكّه ، أو في بعض المدوّنات الطبية والعلاجية ؛ أما الثقافة الدينية فقد ذمّتها وعدّتها خاطئة . ولا يخفى الفرق بين وجود ممارسات مثلية في هذا المجتمع أو ذاك ، والاعتراف الديني والثقافي والاجتماعي الصريح بها .

وقد تنبهت «هنادي السمّان» في مقالتها : «Out of closet: Representation of Homosexuals and Lesbians in Modern Arabic Literature» إلى حضور العلاقات المثلية في الآداب العربية القديمة إلا أنها بُعثت في العصر الحديث طبقًا لشروط «العادات الفكتورية التي حملتها التجربة الاستعمارية إلى معظم أنحاء العالم

العربي» بوصفها ممارسات مقبولة ، على الرغم من أن «الآداب العربية الوسيطة عالجت العلاقات المثلية بين الجنسين ، رجالاً ونساء ، تحت مظلة أدب الظرفاء»[1] ، ولم تصبح جزءاً معترفًا به كما هو شأن الموضوعات الأخرى . ثم مضت في كشف التحولات التي طرأت على ذلك بقولها «من الضروري الإشارة إلى أن تغييرات جمّة لحقت بنظرية المعرفة الخاصة باشتهاء المثيل على مستوى المعجم اللغوي ، وتطبيقاته في النصوص الأدبية في المدة الواقعة بين منتصف القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، وهي تتزامن مع بداية التحولات الثقافية التي أحدثها الاستعمار الغربي في منطقة الشرق الأوسط ، نتيجة لما قال عنه «جوزيف مسعد» بأنه «مشروع امتصاص بإعادة كتابة ليس ماضي العرب ، فحسب ، إنما حاضرهم في نوع من المطابقة مع مفاهيم الحضارة والثقافة الأوربيتين ، بهدف التظاهر بأن اشتهاء العرب لا يختلف عن اشتهاء الأوربيين»[٢] . ولم يتجاهل الخطاب الاستعماري هذه الممارسات ، بل جعل منها ظاهرة شائعة ، حينما قام ببناء صورة شبه متخيلة للمجتمعات العربية الإسلامية القديمة ، وبخاصة بعد ترجمة كتاب «ألف ليلة وليلة» إلى اللغات الأوربية ، حيث جرى إنشاء صورة تستجيب لشروط ذلك الخطاب ، ولا تتوافق مع حقيقة تلك المجتمعات ، فظهر وكأنها تعوم على ممارسات مثلية وقع الاعتراف بها دون قيد أو شرط . والحال هذه ، فما من ثقافة قديمة أو حديثة قد أقرت إقرارًا كاملاً بقبول المثلية ؛ إذ ما زالت مظاهر السخط ، والانتقاص ، والاستياء ، تصدر ضدها في هذه الثقافة ، أو تلك .

ولعله من الضروري أن نتوقف عند ما توصل إليه التيفاشي من ردّه للممارسات المثلية بين النساء إلى سببين : الأول يتعلق برأي الأطباء والحكماء ويشير إلى وجود خلل ما و«أن أصل هذا الداء خِلْقة في النساء»[٣] . والثاني عادة ، إضافة إلى أنه يرتبط بالخوف من الحبل والشناعة . وأمّا ما كان تولّدًا «فهو سريع الزوال سهل

---

(1) Al-Samman, Hanadi: Out of closet: Representation of Homosexuals and Lesbians in Modern Arabic Literature, Brill, journal of Arabic Literature, Vol. 39, No. 2 (2008), p.274.

(٢) المرجع نفسه ، ص٢٧٢ .

(٣) التيفاشي : نزهة الألباب ، ص٢٣٥ .

الانتقال ، وما كان خِلْقة فهو عَسِرُ البُرء وبعيد القبول للعلاج»[1] . وربما الأجواء الاجتماعية المغلقة ، قد ساهمت في انتشاره . لكن «سيمون دي بوفوار» أشارت إلى أن من أهم أسباب نشأة العلاقة الجنسية بين النساء فشلهن الذريع مع الرجال وانخداعهن بهم ، والحال أن هذا الشذوذ يرجع إلى نقص التربية الجنسية ، ذلك أن الشذوذ في النساء يعود إلى عامل نفسي يرتبط بتركيز اهتمام المرأة في صغرها على امرأة واحدة تكون غالبًا هي الأم ، مركزة بذلك على الجوانب النفسية والاجتماعية[2] . وبعيدًا عن المقارنة بين ما توصل إليه التراث العربي في موضوع السحاق ، وما انتهت إليه النظريات الغربية الحديثة ، ومدى اتفاقهما فيما توصلوا إليه- لأن هذا ليس مجال بحثنا هنا- إلا أننا نخلص مما سبق لدى الطرفين ، إلى أن أسباب العلاقات المثلية بين النساء تعود إلى عوامل خَلْقيّة ، واجتماعية ، ونفسية .

واكتست المثلية بين النساء بعدًا مختلفًا ، حينما اهتمت بها الحركات النسوية التي نظرت إلى أن عقيدة الميل إلى الجنس الآخر ، بوصفها مؤسسة وإيديولوجية ، هي عنصر ضروري للإبقاء على النظام الأبوي الذي يرفضنه ، وهي تضفي المشروعية على استغلال الرجال للنساء ، كما تتعرض تجربة المثلية للتهميش في إطار هذه الإيديولوجية ، وهو ما أطلقت عليه إدريان ريتش «الميل للجنس الآخر قهرًا» ،(كما ورد في كتاب سارة جامبل : النسوية وما بعد النسوية) ، وهو ما يجعل التفاعل نموذجًا لكل العلاقات الاجتماعية والجنسية ، الأمر الذي يمنع المرأة من تكوين علاقات مثمرة مع غيرها من النساء[3] .

٢-٣. السجال الأنثوي

بدأ الأمر وكأنه دفاع عن حق المرأة ، وحمايتها ، حينما ألحت كريستابل بانكهورست ، وهي مناصرة لحق النساء في الاقتراع ، أنه يجب إنقاذ النساء من

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٢٣٦ ، ٢٤٢ .

(٢) دي بوفوار ، سيمون : كيف تفكر المرأة ، المركز العربي للتوزيع والنشر ، مكتبة معروف إخوان ، الاسكندرية ، د .ت ، ص٤٧ .

(٣) جامبل ، سارة : النسوية وما بعد النسوية ، (دراسات ومعجم نقدي) ، ترجمة : أحمد الشامي ، مراجعة : هدى الصدة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، ص٣٦٨ .

أخطار الزواج لأنه ، حسب إحصائياتها ، هناك نسبة عالية جدًا من الرجال الذين أصيبوا بالزهري ، فينبغي حماية النساء من العدوى ، وإلى شيء من ذلك ذهبت سيسلي هاميلتون ، حينما قررت أن ممارسة الجنس والأمومة يعرضان النساء للخطر ، وعليه فإن العزوبة بديل مناسب للجنسانية الغيرية ، وفي هذه المعمعة السجالية أصبحت شخصية السحاقية أكثر أهمية من ذي قبل ، موحية بإمكانيات جديدة لأجل جنسانية النساء[1] . وقد كشفت أبحاث تيري كاسل ، وليليان فادرمان عن الكم الغني ، والمتنوع للكتابات الأدبية ، التي تركز على رغبة المرأة في القرنين التاسع عشر والعشرين . وبرزت كلمة سحاقية (Lesbian) في لحظة تاريخية محددة ، ولم تكن واسعة الانتشار حتى العقود الأولى من القرن العشرين .

تعدّ رواية «بئر الوحدة» لـ رادكليف هول ، وهي أول رواية جلبت الرغبة الأنثوية الموجهة إلى الجنس نفسه إلى دائرة الاهتمام ، ورغم أنها لم تشر إلى السحاقية بحد ذاتها ؛ إلا أنها ظلت رواية الرغبة السحاقية المقروءة على أوسع نطاق ، والأكثر إثارة للجدل ؛ إذ تحتوي الرواية على مقاطع تلمح إلى الحميمية الجنسية بين امرأتين ، وقد كان الإيحاء بالجنسانية السحاقية فيها كافيًا لمعاداتها ، ومحاكمتها أخلاقيًا بتوجيه تهمة نشر الكتابات الداعرة[2] . وقد وُجد من دافع عن (هول) في تلك الفترة فقد كتب إ .م .فورستر ، وفرجينيا وولف ، رسالة مشتركة إلى الصحافة دفاعًا عنها . ولعل الموقف من السحاقية كان متوقعًا ، فقد جسدت تهديدًا بارزًا لثقافة كانت تزعزعها شيئًا فشيئًا مطالبات النساء بالاستقلال الذاتي داخل العائلة الأبوية وخارجها . واشتدت السجالات منذ منتصف القرن العشرين حول العلاقة بين الحرية الجنسية للنساء ، والرغبة الجنسانية الغيرية ، وبلغت ذروتها في الثورة الجنسية التحررية في الستينيات من ذلك القرن ؛ إذ قدمت الحجج النسوية لصالح رفض الرجال ، لأن مطالبة النساء بجنسنة أنفسهن تعمق الإطار الاستغلالي القائم للجنسانية الغيرية . وبوحي من أعمال مثل كتاب «الأمة السحاقية» (Lesbian Nation ١٩٧٣) للكاتبة جيل جونستون أنتجت الحركة المعروفة باسم السحاقية السياسية نقدًا عنيفًا للجنسانية الغيرية ، التي تنطوي على فكرة «النوم مع العد و« ، وأن هذه المؤسسة

---

(١) بريستو ، جوزف : الجنسانية ، تر :عدنان حسن ، دار الحوار ، سورية ، ط١ ، ٢٠٠٧ ، ص٩١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٩١-٩٢-٩٣ ، ٩٥ .

تواصل هيمنتها، وإخضاعها المتواصل للنساء[١].

وشدّدت سيمون دي بوفوار على «أن السحاق لا يعتبر ضربًا من ضروب التفنن والتسلية لدى المرأة، كما لا يشكل لعنة من القدر تحل عليها وإنما هو موقف تتخذه المرأة كرد فعل على أوضاعها في المجتمع، أي أنه له ما يبرره في حياة المرأة التي اختارته بمحض إرادتها، تلبية لداعي بعض العوامل الفيزيولوجية والتاريخية والنفسانية والظروف الاجتماعية. إنه يشكل بالنسبة للمرأة طريقًا من بين الطرق الأخرى لحل مشاكلها الاجتماعية بوجه عام ومشاكل حياتها الجنسية بوجه خاص»[٢].

ومن القضايا المهمة التي ركزت عليها الجنسانية الأنثوية أهمية اللذة الجنسية بالنسبة إلى النساء، مثل الحديث عن الإثارة البظرية بدلاً من الولوج المهبلي هي المركزية لتحقيق الرعشة الجنسية من الناحية البيولوجية، أما من الناحية الاجتماعية فإن الاتصال الجنسي الغيري من الممكن أن ينطوي على إكراه النساء من قبل الرجال؛ ما يؤدي إلى علاقات اضطهادية وحالات حمل غير مرغوبة ومرض، وقد مكّنت الدراسات والتقارير التي قدّمت في هذا المجال «الجيل اللاحق من السكسولوجيين النسويين من إنتاج مادة تؤكد أهمية حقوق النساء في التمتع باللذة الجنسية، وأكثر من ذلك، اللذة بشروط النساء الخاصة»[٣].

وهذا ما جعل بعض الكاتبات النسويات يتعاملن مع موضوع المثلية، والعلاقات بين النساء بطريقة مغايرة، ورحن يدافعن عنها، بل وصل الأمر إلى دعوة صريحة أطلقتها نسويات الراديكالية في منتصف السبعينيات إلى ما عرف بـ «السحاق السياسي، على أساس أن الميل إلى الجنس الآخر كمعيار اجتماعي ليس إلا دليلاً يؤكد قمع المرأة. وقد نشأ هذا المبدأ من افتراض أن السحاقيات فقط هن النسويات حقًا؛ لأنهن يخترن المرأة شريكًا لحياتهن الجنسية، وهذا ما يعني التركيز فعلاً على المرأة»[٤].

---

(١) المرجع السابق نفسه، ٩٦-٩٧.

(٢) دي بوفوار، سيمون: الجنس الآخر، نقلته إلى العربية لجنة من أساتذة الجامعة، د.ط، د.ت، ص١٥٧.

(٣) بريستو، جوزيف: الجنسانية، ص٩٨.

(٤) جامبل، سارة: النسوية وما بعد النسوية، ص٣٩٢.

وتؤكد إدريان ريتش في مقالها «الميل للجنس الآخر قهرًا والوجود السحاقي» على فكرة الأختية بين النساء (sisterhood) ، وأن العلاقات التي لا تتضمن الرجل لا تقل أهمية عن العلاقات التي تتضمنه ، بل قد تكون أكثر أهمية ، فهي ترى أن تعيين هوية المرأة يخضع للكبت من جانب النظام الأبوي الذي يعتمد مبدأ الميل إلى الجنس الآخر ، وأن إنكار غرام المرأة بالمرأة ، وإنكار اختيارها المرأة بوصفها حليفة لها ، ورفيقة عمر ، وإنكار اختيار مجتمع النساء ، وعدم السماح بظهور هذه الأمور يعني خسارة فادحة لكل النساء من حيث إمكانية تغيير العلاقات الاجتماعية بين الجنسين لتحرير أنفسهن ، وتحرير الأخريات(١) . أما ماري ديلي فترى «أن الصداقة يجب أن تأتي قبل أي تعبير جنسي عن الحب لأنه من المستحيل أن تعشق المرأة امرأة أخرى بدون أن تكون بينهما صداقة وأختية»(٢) .

من الواضح أن الحركات النسوية لم تفصل في حديثها عن علاقات التضامن بين النساء في مواجهة النظام الأبوي ، وبين علاقات الصداقة والأخوة ، والعلاقات المثلية والسحاق ، فبدا أنها تجمع بينها ، فلا بأس من أن تتضامن النساء مع بعضهن في علاقات صداقة ، تقود إلى علاقات مثلية سحاقية ، والمهم أنها تقوّض في نهاية المطاف النظام الأبوي المرفوض بكل قيمه وتجلياته ، وبصرف النظر عن النتائج التي سيؤول إليها الحال فيما بعد . ومن اللافت هنا النقطة التي تؤكد فيها ماري ديلي على شرط وجود الصداقة بين المرأة وعشيقتها ، ما يعني الربط بين الصداقة والمثلية الموضوع الذي نبحث فيه . ولعله من المهم أن نشير إلى أن التفات الكاتبات في السرد النسوي إلى موضوع العلاقات المثلية ، قد ترافق على نحو ما مع ازدهار الحركات النسوية في العالم ، ما يعني تأثرهن بالأفكار التي راجت حول هذا الموضوع ، فالأدب والنقد والفكر ، والعلوم الإنسانية بشكل عام تقوم على التأثر والتأثير ، فالنقد والحركات الفكرية يؤثران في الأدب ، والأدب يؤدي إلى ظهور مذاهب نقدية جديدة ، وهما في سيرورة دائمة .

لقد أعاد الخطاب الاستعماري ، والاستشراقي منه على وجه الخصوص ، إنتاج الممارسات المثلية على أنها ظاهرة معترف بها ، فيما لم تكن كذلك إلا في أوساط

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٤٨٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ٤٨١ .

مخصوصة جدًا . وينبغي التفريق بين ممارسة معينة والقبول بها . ولعل هذا الأمر من مصادرات الخطاب الاستعماري الذي يجعل من الاستثناء قاعدة في بعض الأحيان . وعلى الرغم من شيوع تلك الصورة في ثنايا المدوّنات الاستشراقية ؛ فمن التمحّل القول بأن الروائيات العربيات اللواتي عالجن موضوع المثلية ، كنّ على دراية تامة بالصورة الاستشراقية التي أنتجها الخطاب الاستعماري عن قضية المثلية في الثقافة العربية ؛ إذ ليس ينبغي أن يكون الكاتب عارفًا بفرضيات ذلك الخطاب ليعالج هذه الموضوعات الإشكالية .

٢-٤. حدود الصداقة

الصداقة الطبيعية شرطها الحرية ، إذ يمتثل فيها الصديقان لهذا الشرط ، والعلاقة بينهما علاقة انسجام وتكافؤ وشراكة ، يتمنى فيها كل طرف الخير للطرف الآخر ، ويتولد عن هذه الصداقة متعة معنوية وروحية ، وتقوم على أساس التعاون والوفاء والإخلاص والفضيلة ، ومن الممكن أن تنتهي هذه الصداقة لأسباب كثيرة بدون أن تخلف آثارًا سلبية ، لأن الصديقين فيها يقدران بعضهما ، ويتمنيان الخير لبعضهما ، ويتفهمان الظروف التي من الممكن أن تجعل الصداقة تنتهي لتبدأ صداقة جديدة . ويمكن القول بأن محددات الصداقة الطبيعية هي : التآلف ، والمودة ، والتكافؤ ، والانسجام ، والحرية ، وتقوم بين شخصين أو أكثر .

٢-٥. حدود الصداقة المثلية

أما الصداقة المثلية فتحكمها الرغبة ، وشرطها العبودية ، ولذلك فهي تتعارض مع الصداقة الطبيعية ؛ لأن المشاعر فيها تخضع للرغبات والأهواء والتملك ، وعلاقة الصديقين فيها علاقة تملك ، وليست علاقة شراكة وتكافؤ ، وكل طرف في هذه الصداقة يحاول أن يستحوذ على الطرف الآخر ، ويستأثر به لنفسه ، ويشعر بالغيرة عليه من الآخرين ، وربما النقمة عليه إذا تخلى عنه لأي سبب كان حتى لو كانت مصلحته تقتضي ذلك . وترى سيمون دي بوفوار أن «المشاركة العاطفية بين امرأتين لها أوجه عدة ، فقد تبنى على خيانة ، وقد تكون متبادلة ومغتصبة ، صادقة وكاذبة ، وقتية وأبدية ، لكن أكثرها كما أثبت علم النفس نتيجة عادة ليس أكثر . وتتخلل علاقتهما الإخلاص والخيانة ، والأنانية والتفاني ، والغيرة والانتقام ، الهيام

والإعراض، كما يتخلل الحب بين رجل وامرأة تمامًا»[1] . ولذا فإن انتهاء الصداقة المثلية بين شريكين يخلف آثارًا مدمرة؛ كما يحدث تمامًا في العلاقات الغيرية بين الرجل والمرأة، بينما تبقى الصداقة الطبيعية بعيدة عن هذه الآثار في غالب الأحيان. أما المتعة المتأتية عن هذه الصداقة فهي متعة جسدية غايتها إشباع الرغبة، ففي هذا النوع من الصداقة يسعى كل طرف إلى إمتاع جسده والاستمتاع بجسد شريكه. وتكون محددات الصداقة المثلية بذلك هي: الرغبة والحب، والإمتاع والاستمتاع، والتملك، والعبودية، ولا يمكن أن تقوم إلا بين شخصين فقط.

قدّمت مدوّنة السرد النسوي العربي نماذج روائية على وجود العلاقات المثلية بين النساء، لكنها قليلة العدد، ومعظم ذلك القليل متعثر في أفكاره العامة، وبنياته السردية، ويفتقر إلى الصوغ الذي يجعل من قضية المثلية موضوعًا سرديًا جديرًا بالتحليل المعمّق؛ فما زال الموضوع يحبو في غابة السرد، ولم يستقم بما يجعله معروفًا، ولعل أهم ما يعتوره من عيوب افتقار الشخصية المثلية للفرضية التي تقيم عليها علاقاتها مع النساء، ونبذ العلاقة مع الأغيار إلا في نماذج شبه نادرة. من الصحيح أن الموضوع ما زال قيد التشكل، لكن الرواية النسوية طرقت بابه في مزيج من الخوف والصراحة، لدواع اجتماعية ودينية، فالأعراف العامة تنكره، والشرائع السماوية تحرّمه، ولم يندرج بعد ضمن الوعي النسوي بهوية الأنثى، إن كان حقًا ركنًا من أركان الهوية الأنثوية! ومن الضروري الوقوف على نماذج دالة تبين التدرج الذي اتخذته المعالجة السردية لهذا الموضوع.

٣. الصداقة المثلية والتضامن النسوي

تقبّلت جدّة هدى في رواية «حبات النفتالين»[2] ، للكاتبة العراقية عالية ممدوح، الصداقة المثلية وسكتت عنها، بوصفها نوعًا من التضامن النسوي مع النساء اللواتي تعرضن للقهر والإذلال والإهمال من قبل الرجال. إذ تكشف هذه الرواية السيرية التي تروى من منظور الأنثى، عبر عيني هدى الطفلة عما يدور من أحداث داخل البيت وخارجه في حي الأعظمية ببغداد، وبعد ذلك في كربلاء، من منظور

(١) دي بوفوار، سيمون: كيف تفكر المرأة، ص٤٦ .

(٢) ممدوح، عالية: حبات النفتالين، دار الآداب، بيروت، ط١، ٢٠٠٠ .

الطفلة التي تنمو وتطرأ عليها التغيرات التي تنقلها من مرحلة عمرية إلى أخرى في بيت شبه مغلق ، معظم من فيه من الحريم لغياب الأب عنه ، فحياتها منقسمة بين الأم والجدة والعمات والخالات ، وعلى الرغم من توقها إلى التمرد على قوانين البيت ؛ إلا أن معظم معارفها وخبراتها تكتشفها من مراقبتها للنساء ، في البيت وفي الشارع وفي الحمّام . وعبر تلك المشاهدات تكشف هدى عن حال النساء في تلك الفترة الزمنية ، وما يتعرضن له من تعنيف واضطهاد ، فالأم المعلولة يهجرها الأب ويتزوج امرأة أخرى مخلفا إياها للمرض ، ومن ثم الموت قهرا بعد أن علمت بزواجه ، فتتضامن الجدة مع الزوجة المغدورة ضد ابنها . والعمة فريدة يعقد قرانها وتبقى تنتظر قدوم الزوج الذي لا يأتي ليست معلقة ولا مطلقة ، تنهشها الرغبة والحلم بالزوج المنتظر .

معظم النساء اللواتي ينبثقن من خلال منظور هدى يتعرضن للعنف ، ويدفعن ثمن أخطاء لم يقترفنها ، بحكم الثقافة الذكورية المسيطرة على المجتمع . تكشف عينا هدى علاقات مثلية بين بعض النساء ، إذ هناك إشارات خاطفة إلى ذلك عبر ما يحدث بين الخالتين بهيجة ونجية من ملامسات وإصدار بعض الأصوات ، ولكن ذلك لم يكن مرفوضًا في البيت وإن كانت الجدة تستنكره ، وتدعو لهما بالستر والهداية ، وكأن هناك تواطؤًا بين النساء ، ونوعًا من التضامن لمعرفتهن بأحوال بعضهن .

تشكل العالم في «حبات النفتالين» عبر رؤية هدى للعالم ، في طفولتها وصباها ، ومن الطبيعي أنها كانت تعتمد على الذاكرة التي استحضرت الماضي في مرحلة الطفولة ، إذ لم تكن تعي حينها ما يجري من حولها ، بل كانت تتحسس ذلك بالمراقبة للمحيط الذي عاشت فيه ، ذلك المحيط الذي يضج بالنساء «فكل ما حولك نسوان . نسوان . مدونات في خرائط المدن ، مطلوبات حتى يوم الدينونة . يطرن ، يتمهلن ، يزحفن ، يسمعن الشائعات ويخفن من الطواف في المناطق الحرام : الرجل»[١] . ومن هنا ظهرت الرؤية الأنثوية لعالم ينفتح على النساء في أوضاع مختلفة ومتشابهة في آن ، فهن جميعهن يقفن في مواجهة العالم المضاد لهن ، عالم الحرام وحدوده ، عالم الرجال الذين ظهروا عبر رؤية قاتمة قدمتها هدى ، إذ ظهر معظم

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٣ .

الرجال في صورة سلبية ، فهم يمارسون العنف ضد النساء ، ويتعهّرون ، ويسكرون ، ويتخلون عن مسؤولياتهم لينغمسوا في ملذاتهم ، ما أحال النص إلى نقد واضح للثقافة الذكورية التي عششت في أذهان أولئك الرجال ، ومحاولة الوقوف في وجههم ، وعدم الاستسلام لهم .

ولكن هدى في الوقت نفسه كانت تدرك العطب الذي لحق بوالدها وبغيره من الرجال ، وهذا ما جعلها قادرة على المواجهة والتمرد والرفض ، فعبر مراقبتها الدقيقة التي تمرّست عليها تمكنت من «إحصاء العث الذي دخل الأحلام ، دخل الأجساد ، فتآكل الكل . وأنا أحذف واحدًا وراء آخر : في الطليعة أبي»[1] . وإذا كان العث قد استوطن الأحلام والأجساد ، فالأمر يقتضي وجود حبات النفتالين للقضاء عليه ، وبذلك تنكشف دلالة العنوان «حبات النفتالين» اللواتي يمثلن النساء وضرورة حضورهن لطرد العث الذي بدأ يفتك بالأجساد ، لأن غياب المرأة سيؤدي إلى هلاك المجتمع ، والمجتمع الذي يحكمه الرجل في غياب المرأة هو مجتمع آيل إلى الجنون ، أو إلى التآكل والزوال .

لقد تجلت الرؤية النسوية للعالم في «حبات النفتالين» بوضوح ؛ إذ ظهرت عبر أوضاع النساء وما لقينه بسبب الرجال ، ومن ثم رفض هؤلاء (الرجال ، الذكور) من قبل النساء ، والتمرد على سلطتهم ونقدها ، وفرض رؤية نسوية جديدة خاصة بهن تنتقد الفكر الأبوي الذي كان مهيمنًا . وهذا يفسر الصورة التي ظهر عليها الرجل في الرواية ، والأوضاع التي آل إليها ، سواء أكان أبًا أم زوجًا أم أخًا ، فالرواية أرادت أن تبشر بانتهاء سلطة الرجل ، وصعود سلطة المرأة .

استطاعت عالية ممدوح أن تقدم لنا رؤية نسوية للعالم عبر الموقع الذي اختارته للراوي إذ جعلت (الراوي ، هدى) راويًا مشاركًا في الرواية ، وجاء ذلك منسجمًا مع الرواية السيرية التي يناسبها الراوي المشارك ، وضميره الأثير ضمير المتكلم ، وإن كانت تلجأ إلى ضمير المخاطب في أثناء حديثها مع نفسها وما تشعر به في بعض الأحيان ، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بمشاهد لا تعيها تمامًا ولكنها تشعر بها ، وتحس تجاهها بأحاسيس غريبة لا تعرف تفسيرها في مرحلتها العمرية الأولى . فحينما تراقب الخالتين كانت تعبر عما تحسه بضمير المخاطب تقول : «كانت تطلع منك

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٦٧ .

ذبذبات غـــريبــــة ، لا تعـــرفين كـــيف طلعت! وإلى أين راحت! وعلى من ستصبّ . . .كنت لا تدركين هذه الأمور . . وما كان يحدث أمامك كان يسجل خطوة ، هي الخطوة التي لا تعرفين إلى أين ستقودك؟»[1] . وعبر خط سير هدى ونموها وسط العالم الذي وجدت نفسها فيه فاعلة ومنفعلة ، انكشفت رؤيتها لهذا العالم ، وحينما كانت تعجز عن كونها طرفًا مشاركًا في هذا العالم كانت تلجأ إلى استراق النظر عبر النوافذ لتكشف عما يدور داخل الغرف المغلقة التي منعت من دخولها ، لم تمتثل للوصايا ، ولم يثنها ترنح رأسها طويلاً من الضرب وتلقي اللكمات من متابعة اكتشافها للعالم وتمردها عليه ، وبقيت هكذا تنظر «من ثقوب الأبواب وفتحات الشبابيك إلى زوجة العزيز الأولى ،-العمة فريدة- والخالتان . وهما في حضني بعضهما بعضا . .تطلع من بين شفاههما سوائل وزلات ، تطلع من لحمهما اهتزازات ومن رأسيهما حقائق جديدة»[2] .

أحبت هدى الانصات إلى هؤلاء النساء ومراقبتهن ، ولم تتمكن من الحكم عليهن «هل هن الفاسدات اللاتي سمعت بهن؟»[3] . وجاء هذا متناسبًا مع الوعي العمري لهدى ؛ إذ لا يمكنها أن تحكم على هؤلاء النسوة وتقييم أفعالهن ، ولها أن تصف ما تشاهده وتشعر به ، وتعرب عما يدور في ذهنها من تساؤلات لا تعرف إجابتها على وجه اليقين .

ولعل التضامن النسوي الذي ظهر في الرواية ، يعزز الرؤية النسوية فيها ويؤسس لوعي نسوي مغاير ؛ فقد ظهرت النساء في حالة تضامن تتعارض مع التقاليد المعروفة في الثقافة الذكورية التي تنتجها المرأة بطريقة لا واعية ، الأمر الذي يقودها إلى إدانة نفسها ، وإدانة المرأة عمومًا . أما في «حبات النفتالين» فالآية معكوسة ، إذ تقف المرأة إلى جانب المرأة وتساندها وتعاضدها في مواجهة الرجل حتى لو كان ابنها الوحيد ، كما فعلت الجدة حينما وقفت في صف إقبال زوجة ابنها . وبدا التضامن النسوي في موقف هدى من زوج عمتها فريدة منير حينما انهالت عليه عمتها بالضرب ، فعبرت

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٢-٢٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٥ .

هي عن رغبتها بضربه أيضًا : «كنت أريد أن أمدّ يدي وأضرب أنا الأخرى»[1] .

ويبلغ التضامن النسوي ذروته حينما تغض الجدة النظر عن الملاطفات التي تصدر عن نجية التي ظهرت في الرواية على أن لها ميولاً مثلية ، وتكتفي بالدعاء واستغفار الله ، «تبدأ الخالة نجية بالطواف أمام جدتك . . تمازحها . . تغازلها . . تلك الخالة لم تفرق بين أي من النساء . إذا حضرت جدتك تريدها لها ، وإذا جاءت عمتك أدخلتها في أوضاع وكلمات جديدة لم تتفوه بها من قبل . .وحين تلوح في الأفق نشوة مغايرة كانت تذهب إليها بأكملها . . . العمة فريدة كانت تجلس أمامها فاتحة ساقيها ، وجدتك تستغفر الله الرحيم : «لاحول ولا قوة إلا بالله العظيم» . وتنعطف عبارات : «حتى كلام الله حلو بلسانك» . «اسمعي نجية الله يهديك» . «أخ حتى اسمي حلو بلسانك» . «اسمعي ، تعرفين أنني لا أحب هذه الحركات»»[2] . ويكتمل المشهد بوصول الخالة بهيجة أخت الجدة التي لها علاقة مثلية مع الخالة نجية ، وحينها «تطلع الجدة إلى السطح العالي ، تأخذ سجادتها بيد والقرآن باليد الأخرى . تتمتم بالدعاء أن يستر الجميع»[3] . ولعل هذا التضامن قد جاء نتيجة لوعي النساء بأحوال بعضهن ، وما يعانينه بسبب الرجال . فالعمة تعيش حالة ترقب وانتظار الذكر الذي تأخرت مجاهرته برغبته فيها ، والخالة بهيجة من النساء اللواتي أخذن لقب «خان» الذي كان يطلق «على النسوة المحتشمات اللاتي مررن بين الزمن البغدادي والوقت العثماني ، فرماهن الأب أو الجد أو الأخ للعزلة والهوان ، فأخذن اللقب والهجران معًا»[4] . وهذا يشير إلى أن الصداقة المثلية التي ظهرت بين النساء لم تكن بسبب الميول المثلية لديهن ، بل جاءت نتيجة الأوضاع التي عاشتها النساء في أجواء مغلقة ومعزولة .

أسهم الجو العام الذي أحاط بالنساء في خلق علاقات موازية ، يعوضن بها عما يفتقدنه ، فلاذت الجدة بالعبادة والدعاء ، ولاذت أم هدى بحيائها ، وقبلت بحظها الوحيد ، أما العمة فريدة فقد استجابت لرغبات جسدها ، وراحت تمارس شهوتها ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٨٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٤-١٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٦ .

في انتظار الذكر المنتظر الذي سيفتح أبواب الجسد المتقد[١] . ونتج عن غياب الرجل من حياة الخالتين بكل أشكاله ألفة بينهما ، وصداقة ، وحب تطور إلى شغف ، ومن ثم صداقة مثلية تجاوزت حدود الصداقة الطبيعية ؛ لتنفّسا عبرها عن الرغبات المكبوتة ، فحينما تصعد الجدة إلى السطح العالي لتغرق في عبادتها ، «ساعتها تدخل الخالتان المحبوبتان في الانحدار . . . تتركان الذراعين تلتفان على بعضهما بعضا ، الصايتان تنزلقان عن قحط طويل ، كل تلك الأمتار القليلة من أرض الغرفة تدخل في الجنون ، تئنان ، مقطعتي الآهات ، المواعيد ، الشوارع والناس . يتطاير الرذاذ منهما : «اقتليني عيني بهيجة موّتيني عيوني»»[٢] . ويبلغ التعلق مداه حينما تبدأ الخالة نجية بالغيرة من النساء الأخريات التي تشك في صلتهن بالخالة بهيجة ، فحينما ترى نعيمة في أثناء التحضير لفرح فريدة تخاطب بهيجة و«صوتها يقطر شهوة وغيرة : «من دعا نعيمة؟» أكيد أنت . هل تريدين أن أموت وراءك؟ ألا تشبعين من النسوان؟ . . أخ لو بيدي كنت قتلتك وارتحت منك»[٣] .

نأت هدى ، ومن خلفها عالية ممدوح ، عن الخوض في تفسير ظاهرة الصداقة المثلية بين النساء ، والبحث في أسبابها النفسية والميول الشخصية وغيرها مما عرضت له بعض الروايات النسوية ؛ واكتفت بالكشف عن وجودها في مجتمع تحكمه قوانين الرجل ، ما يحيل على عطب ذلك المجتمع ، وفساد تلك القوانين التي عزلت النساء ، وأقصتهن ، وسلبتهن كثيرًا من حقوقهن ، فلجأن إلى بدائل فرضتها العزلة والحاجة إلى أليف . لكن ذلك النأي لم يمنع من تسرب بعض الأحكام الأخلاقية التي وقرت في اللاوعي المرتبط بالجنس عمومًا ، وبالمثلية على وجه الخصوص . وقد تجلى ذلك بوضوح في التقسيمات المكانية التي ارتبطت بكل من الجدة التي تمثل الأخلاق القويمة ، والخالتين اللتين تمثلان الطرف المقابل ، والعمة فريدة التي تقع بينهما . إذ ساد في الأذهان أن المتع الحسية ومتع الجسد والجنس تحديدًا ينبغي أن تكون في الغرف المغلقة والمظلمة ، وفي أوقات محددة ، غالبًا ما تكون في الليل ، فهي متع مقيدة بالزمان والمكان ، ومرتبطة بما هو دوني ، إذ نُظر للجسد عمومًا في مختلف الثقافات

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٩١ .

والحضارات نظرة دونية ، ويحتاج إلى تشذيب وتهذيب ؛ بينما أُطلق العنان للمتع الروحية لتعبر عن نفسها في الفضاءات المفتوحة في أي مكان وزمان ، فمتع الروح لا حدود لها ، هي تسمو على الجسد ، والذي يتمكن من قهر جسده لتسمو روحه يكون له المقام العالي ، أما من فشل في قهر جسده ، فليلزم الأماكن المغلقة والمظلمة ، وليسترق الزمن ليمارس متعته في الخفاء .

فالجدة التي هجرت الملذات الدنيوية وعرفت النشوة الروحية ، «كانت تقف أمام سجادة الصلاة بكل الأوقات ، وما بين الأوقات ، وسط الحرّ والبرد والمطر . شهوتها الوحيدة إلى الله . تتجسس على نفسها بالصلوات التي لا تنقطع ، تُغرق الجميع بالدعوات ولا تفشي سرًا ، ولا تدبّر مكائد ، لا تثير فضائح ، ولا تلعب بالأعصاب . تقف وسط الحوش والسطح قائلة : «يا ربِّ اقطعني إليك ، ولا تغلق لي جفنًا وأنا ألتصق بك يا أرحم الراحمين يا الله»»[1] . وقفت الجدة في فضاء مفتوح وسط الحوش ، أو في مكان عال على السطح ، وأعلنت عن شهوتها الوحيدة إلى الله في كل الأوقات ، فالزمان أمامها مفتوح أيضًا لتعبر عن عشقها في أي لحظة تشاء ، وفي الفضاءات المفتوحة أمام الجميع ، بدون أن تشعر بالخوف ، أو ضرورة الستر في أثناء ممارستها لشهوتها ، ودخولها في النشوة الروحية .

أما الخالتان اللتان استجابتا لمتعة الجسد ، فكانتا تترقبان لحظة صعود الجدة إلى السطح العالي ، حيث تغيب عما حولها فلا تنظر إلى أسفل ، ولا تلتفت إلى الوراء ، «ساعتها تدخل الخالتان المحبوبتان في الانحدار . . . كل تلك الأمتار القليلة من أرض الغرفة تدخل في الجنون»[2] . ومن الواضح أن الخالتين قد عمدتا إلى الاحتجاب في غرفة ، ونزلتا الأرض ، واسترقتا الزمن ، لتتمكنا من التعبير عن الرغبات المكبوتة قبل أن يحين موعد صلاة العشاء . وما إن يعلو صوت المؤذن للعشاء ، حتى تهبط الجدة من السطح ، وتتحرك الخالتان إلى الحمام للاغتسال ، ثم تقفان مع الجدة للصلاة[3] . وإذن حل مكان الفضاء المفتوح المرتبط بالجدة ، مكان مغلق هو الغرفة ، ومكان السطح العالي والحوش الفسيح أمتار قليلة من أرض الغرفة ، وفي مقابل الزمن المفتوح زمن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٦ .

مقيد بموعد هبوط الجدة لصلاة العشاء ، وفي الوقت الذي تكون الجدة فيه طاهرة مستعدة للصلاة ، تحتاج الخالتان للاغتسال وكأن دنسا لحق بهما . وإذا تتبعنا هذه الثنائيات : (المفتوح ، المغلق) ، و(العالي ، المنخفض) ، و(السماء ، الأرض) ، و(الزمان المفتوح ، الزمان المقيد) ، و(الصعود ، الانحدار) ، و(الطهارة ، الدنس) ؛ فسنجد أن الطرف الأول في كل ثنائية يمثل الجدة ، والطرف الثاني مرتبط بالخالتين ، ما يحيل بشكل واضح على إعطاء العبادة ، والأمور الروحية الموقع العلوي ، وجعل كل ما يرتبط بالجسد والجنس في الموقع السفلي . وفي الوقت الذي لم تحسب له الجدة حساب أحد كان الرقيب يترصد بالخالتين ، فعلى الرغم من اتخاذ الحيطة والحذر لم يحل ذلك من دون وجود عين (الرقيب ،هدى) التي كانت تنظر من ثقوب الأبواب ، وفتحات النوافذ ، فتكتشف ما يدور في الغرفة المغلقة والمظلمة . إن الكلام السابق ينطبق على العمة فريدة أيضًا ، والفرق بينها وبين الخالتين ، أنها كانت تستجيب لمتع جسدها ، حينما تختلي بنفسها في غرفتها وحيدة ، تنتظر الرجل الذي لا يأتي .

وقفت العمة فريدة في منطقة محايدة بين الجدة والخالتين ؛ إذ لم تتمكن من إلغاء جسدها ، لتلتحق بعالم الجدة الروحي ، ولم تنحدر إلى عالم الخالتين الأرضي ، فظلت تتأرجح بين عالمين . ومع حرصها على إبراز مفاتنها ، ولا سيما حينما تخرج إلى الشارع ، إلا أنها لم تستجب لغواية الآخرين ؛ ولكن ذلك لا يعني عدم تأثرها ، بل كانت تحاول قمع جسدها وكبت رغباتها خوفًا ، وما إن تختلي بنفسها في الغرفة التي غادرتها الخالتان حتى تتأكد «أن سعارها سيبدأ ، تدخل وتشعل النور . . تشم الروائح . . تنظر إلى الأرض . . تلمس كل شيء ببطء . وتتقدم بهدوء إلى الفراش . . . تفتح صندوق جسدها وتنشره على الأرض . . ويبدأ الانخطاف»[(١)] . تمكنت العمة من صون جسدها من الآخرين رجالاً ونساء ، ولكنها عجزت عن حجبه ، واستجابت لغوايته ، واستسلمت له ، وظلت في حالة ترقب للسيد منير «المنتظر المبارك ، ابن العم ، الكبير ، الثريّ العاطل ، والقبيح كان مترددًا في خطبتها ، لكنه إذا حضر سيعثر عليها . مناسبة ، فواحة موجودة ، وفاتنة أيضًا»[(٢)] .

إن ترنح العمة بين عالمين متناقضين ، وعدم تمكنها من الانتماء إلى أحدهما ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٤ .

جعلها تعيش نوعًا من القلق ، والخوف ، والترقب ، وقد تجلى ذلك في محياها ؛ فكان «وجهها يتراوح بين ترفّع الأميرات وندم الزانيات»[١] .

٤. الصداقة والمثلية التعويضية

أما حنان الشيخ فقد كشفت في روايتها «مسك الغزال»[٢] عن أوضاع جماعة من النساء في بلد صحراوي لم تذكر اسمه ، لكن هناك إشارات كثيرة تدل على أنه في شبه جزيرة العرب ، سواء أكنّ من سكان البلد الأصليين أم من الوافدين عليه من أجل العمل ، عبر أربع نماذج لنساء من خلفيات ثقافية واجتماعية مختلفة ، وهنّ : سهى اللبنانية ، ونور التي تنتمي إلى البلد نفسه ، وسوزان الأمريكية ، وتَمْر التي تنتمي أيضا إلى البلد نفسه ، ولكن والدتها تركية الأصل . وجمعت بين النساء الأربع على اختلافهن صداقة الكفاح والنضال في التعامل مع مجتمع مترف ، ومرفه في كل شيء ، باستثناء الحرية ، ما أدى إلى بحث كل واحدة منهن عن حلول تعويضية للخروج من الجو المغلق الذي حوصرن فيه . وسنكتفي بالحديث عن سهى ونور ، وعلاقة الصداقة التي جمعت بينهما ، ثم ما لبثت أن تحولت إلى صداقة مثلية .

انتقلت سهى من جو مفتوح في كل شيء ، وعلى كل شيء ، من بيروت إلى جو مغلق ، لتجد نفسها محاصرة وسط الصحراء في بيت يخلو من الشرفة ، ولا يمكنها أن تفتح فيه النافذة ، ولا يمكنها أن تنزل إلى الشارع لتشتري ما تحتاجه ، ولتفاجأ بأنها أصبحت بلا عمل رغم أنها خريجة الجامعة الأمريكية في بيروت ، ثم لتجد نفسها تقبل بعمل سري لا يتناسب مع شهادتها في مخزن ، وهي خريجة قسم أعمال إدارية ، ويضطرها الأمر إلى الاختباء داخل صندوق ، خوفًا من المفتش لأنها أنثى وتعمل . وبعد انتهاء عملها في المخزن بسبب خوف صاحب المخزن من افتضاح أمرها تتمكن من الحصول على عمل في جمعية لتعليم النساء ؛ إلا أن ذلك لا ينقذها من الجو المغلق الذي لم تستطع التأقلم معه .

عجزت سهى عن التأقلم مع المجتمع الجديد الذي وجدت نفسها فيه ، رغم كل

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٥ .

(٢) الشيخ ، حنان : مسك الغزال ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٨ .

محاولاتها التي باءت بالفشل ، فمحاولتها لجعل بيتها بكل ما فيه من أثاث ومفروشات وستائر ومزروعات على غرار بيتها في بيروت ، لم تحل دون شعورها بالاختناق ما إن تفتح باب البيت لتصدم بالحر الذي يلفحها ، والرمال التي تخنقها ، وحالة الضجر التي تلفها ، وعدم جدوى سعيها الدائم للانغماس في الحياة كما كانت تفعل بقية النساء . وعجزت عن إنشاء صداقة حقيقية مع أي واحدة من النساء اللواتي عرفتهن ، فصديقاتها في بيروت[1] . وظلت فكرة العودة إلى الفضاء المفتوح الذي يسكنها متقدة في نفسها ، مما زاد معاناتها في إطار الفضاء المغلق الذي تسكنه .

أسهم الفضاء المغلق ، الذي وجدت سهى نفسها محاصرة فيه ، في تغيرات طارئة على شخصيتها ، ووجدت نفسها تقوم بأفعال لم تعتد عليها ، فقبلت بإنشاء صداقات عارضة مع عدد كبير من النساء ، «كنت أصادق أيًا كانت لقتل الوقت»[2] ، سرعان ما ضجرت منها لأنها ليست في المستوى الذي ترغب به ، فمعظمها لا يتجاوز اللقاءات التي تحتفي بالطعام والشراب ، والأناقة والثياب ، والعلاقات الزوجية والثرثرة ، فأتى قرارها حاسمًا بشأن علاقتها مع هذه البلاد : «كان من الصعب أن نصبح صديقتين . فأنا قد ختمت بالشمع الأحمر على كل ما هو موجود هنا من إنسان وحيوان وجماد»[3] . ولكن المصادفة قادتها إلى لقاء سيدة جديدة في مسبح الفندق ، لتنشأ بينهما علاقة صداقة ، بدأت طبيعية ، وتطورت إلى مثلية ، وانتهت إلى قطيعة بقرار سهى العودة إلى لبنان .

التقت سهى بنور أول مرة في المسبح بينما كانت تهمّ بالمغادرة بعد أن طُلب إليها ذلك لأن المسبح قد حجز لعائلة مهمة ، وقادها الفضول إلى التباطؤ قليلا لترى العائلة المهمة ، وهي تتوقع أن ترى امرأة في برقع وعباءة تجلس عند حافة المسبح ، لكن توقعاتها خابت حينما رأت «بنتا تتبعها امرأة جميلة ، وصل شعرها تحت الخصر ، ترتدي فستانًا طويلاً . خلعت الفستان عند حافة البيسين . . . ضمت شعرها ورفعته عن ظهرها . نزلت المسبح . . . لما وصلت الدرج كانت المرأة لا تزال ممسكة به . تبادلنا

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٧ .

الابتسام . وقبل أن أبتعد ، سمعت المرأة تسألني إذا كان باستطاعتي تعليمها السباحة ، ولما أجبتها «نعم» بالعربية قالت المرأة : «أقول أنا هالوجه عربي . من لبنان؟» ابتسمت لها قائلة : أي»[1] . حاولت سهى تعليم نور السباحة ، وفي أثناء ذلك طلبت نور من سهى أن تعطيها دورسا في السباحة في مسبح بيتها ، وألحت عليها وأقنعتها بأن سيارة ستقلها ذهابًا وإيابًا ، وكلما كانت سهى تهم بالرحيل كانت نور تستبقيها ، فعرفت سهى أن ضجر نور يوازي ضجرها هي الأخرى .

توثقت صداقة سهى مع نور إلى درجة سمحت لنور بكشف أسرارها ، وخفايا بيتها ، وعلاقتها بزوجها صالح الذي سلبها جواز سفرها وهجرها ، فباتت عاجزة عن مغادرة المكان ، وصار أكبر همها الحصول على جواز السفر ، ومغادرة البيت الذي حوصرت فيه . وتفاعلت سهى مع حال صديقتها ، وباتت تفكر معها في البحث عن حل يخلصها مما هي فيه ، وصارت تقوم بدور المهدئ لنور ، حينما تسوء حالها ، وتدخل في حالة هستيرية من البكاء والندب والعويل . وما لبث الأمر أن تطور إلى التواطؤ مع نور ، وتسهيل لقاءاتها مع رجال بالكاد تعرفت عليهم في المستشفى ، أو عند الإشارة الضوئية أو في المخزن ، إذ فتحت لها بيتها لتلتقي بهؤلاء الرجال في غرفة نومها ، وعلى سريرها ، وإن كانت تستغرب مما يحدث ، وتستنكره متسائلة «لماذا تدخل نور بين الشراشف ، لماذا هي غير حساسة؟ . . . يبدو أن هذه الخلوة كانت تبدد التشوش والقهر الذي تعانيه ، تتركها هادئة ، تسيطر على باقي يومها . كانت كالطعام والشراب بالنسبة إليها»[2] . لكن نور لم تكتف بهذه العلاقات ، وعادت مرة أخرى تهجس بالسفر ، ومع ذلك لم تتوقف عن تلك اللقاءات إلا بعد أن طلبت منها سهى ذلك ، بعد أن جاء إلى بيتها أحد الذين كانت تلقاهم نور عندها ، ليسأل عن إمكانية إحضار صديقته الأجنبية مقابل قنينة وسكي ، وقطعة كبيرة من لحم الخنزير ، الأمر الذي أصاب سهى بالذعر ، فأعادتهما له ، وأغلقت الباب في وجهه بدون أن تتمكن من شرح حالتها ونور له[3] .

توقفت لقاءات نور مع الرجال في بيت سهى ، وعادت مرة أخرى إلى البكاء

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٤٤ .

والندب والعويل ، والدخول في حالات هستيرية ، نجم عنها لقاء جسدي بين نور وسهى ، بينما كانت الأخيرة تحاول تهدئتها ، لتتطور بذلك الصداقة بينهما إلى صداقة مثلية ، لم ترض عنها سهى ، لكنها انساقت إليها ، «شدت نور على يدي بيد واحدة ساخنة ، ثم رمت رأسها للحظات على كتفي كطفل حزين . . . لكن وجه نور لم يعد مسندًا على الكتف وإنما على عنقي . . .شعرت بسخونة رطبة ، ثم بدوار وارتجفت له وما تحركت ، لا يزال وجه نور ملتصقًا بي . فجأة أنفاسها الساخنة ، نبض لها قلبي ، ثمت شعور داهمني فخفت منه . وارتجفت . . . نور وعت ما يجري لي ، كأنها تأخذني من يدي خطوة خطوة . . . داهمت السخونة رقبتي ، هبطت في آن واحد إلى جسمي ، متجاهلة كل شيء . . . كانت نور كلما وصلت إلى نقطة في جسدي أيقظتها ، وتركتها قلقة . ما عادت العضلات منقبضة ، تفككت لدرجة وجدت نفسي أستلقي على ظهري . ثم ابتدأ إيقاع قبل أن أصاب بدوار من لذة مختلفة . . . عاد الواقع إلى الغرفة حالما شعرت بثقل نور لدرجة الاختناق . سحبت عيني وعلقتهما على السقف . . . وتمنيت الاختفاء في شقوق السقف . . . ما أردت أن أعطي نور الإحساس بأني سعيدة لما جرى . . . أردت أن أصرف جسدي ، وأفتح الباب وأطرده . لكني بقيت واقفة ، لا أجرؤ على النظر إلى نور . . .أردت أن ألتفت إلى نور وأقول إنه لا علاقة لي بالتي كانت معها تلهث قبل قليل»(١) .

أصاب الذهول سهى جراء اللقاء الذي حدث بينها وبين نور ، فهي تعي أنها ليست «شاذة» ، ولذا فقد دخلت فيما يشبه الغيبوبة ، ومرّ أسبوع وهي كالحاضرة الغائبة ، تنظر من النافذة إلى الصحراء المغبرة ، يرن الهاتف ولا ترد عليه ، لأنها لا تريد أن تسمع صوت نور ، إلا أن نور جاءتها تطلبها في بيتها ذات صباح ، لكن مجيء نور لم يخرج سهى من حالتها ، وكانت تحاول جاهدة أن تكون طبيعية ، وتنفست الصعداء حينما غادرتها نور ،(٢) . وبمرور الأيام تسلل الحنين إلى داخل سهى ، وقرّبها من نور المصير والآلام المشتركة ، فكلتاهما تكرهان الصحراء وتحلمان بمغادرتها ، الأمر الذي جعل سهى تستجيب لعلاقة الصداقة المثلية مع نور ، وكأنها تنتقم بذلك من زوجها باسم الذي تسبب في بقائها في الصحراء ، وانشغاله عنها

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٧-٤٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٥١ .

بالعمل وجمع المال ، بينما كانت نور تنتقم من زوجها صالح الذي حرمها من مغادرة الصحراء . والحال هذه فإن الميول المثلية ليست متأصلة عند سهى أو نور ؛ فكلتاهما تزوجت وأنجبت وتستمتع بالعلاقة مع الرجال ، لكن صداقتهما المثلية جاءت بوصفها تعويضًا عن الفضاء المفتوح الذي ترنو كل واحدة منهما إليه .

خففت علاقة الصداقة المثلية بين سهى ونور من حالة الضجر التي كانتا تعانيان منها ، بسبب وجودهما في الفضاء المغلق ، وعدم قدرتهما على مغادرته ، وكأن هذه العلاقة نوع من الخدر الذي سكّن الآلام وجعلهما تدخلان فيما يشبه الغيبوبة ، وعبّرت سهى عن هذه الحالة ووصفتها قائلة : «علاقتنا السرية أخذت تكمل علاقتنا خارج البيت . أشعر بتبدل . كأني ذقت ورقات نبتة جعلتني في حالة تخدر وغياب الذاكرة . لم أعد أنتبه إلى الوقت البطيء الذي يزحف في الصحراء»[(١)] . لكن هذا الخدر لم ينه الصراع الحاد الذي عاشته سهى ، فقد ظلت تتأرجح طوال الوقت بين رفضها لهذه الصداقة المثلية مع نور ، وشعورها بالإثم تجاه ابنها عمر وزوجها باسم ، والنفور مما يحدث بينها وبين نور ، واستجابتها لها في الوقت نفسه ، «أخذت أعارك نفسي ، كأني مصابة بانفصام شخصية . كلما ضاجعني باسم ، وتعلقت به أحاول طرد نور وأثور وأنا أشعر بالخزي ، وباسم يحنو علي ، كنت أدخل الحمام . . .وأقول بصوت يسمعه الماء بأن ما يجري ليس حقيقيا وبأني لست حقيقية : أنفاسي ورأسي وابني وصوتي كلها أوهام»[(٢)] .

أفضى الصراع الحاد والتشظي الذي عاشته سهى بسبب الصداقة المثلية مع نور إلى اتخاذها القرار بوقف هذه الصداقة ، ولذا فقد بدأت تتملص من اللقاء بنور ؛ لأنها كانت تدرك أن تلك اللقاءات «ما عادت لتبادل الأحاديث والشكوى والتسلية . كان التفكير بجهة واحدة معينة»[(٣)] . واستعانت على ذلك باسترجاعها لصورة بار «الشاذات» في برلين الذي ذهبت إليه برفقة زوجها باسم من باب الفضول ، وتمكنت من رفض دعوات نور لها . كان قرار سهى بقطع علاقتها بنور جادًا ، ولا سيما بعد أن خاب ظنها ، ولم تكتمل فرحتها بتقبل نور لفكرة تحويل الصداقة المثلية إلى «صداقة

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٦١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٦٢ .

عادية»[1] ، حينما راحت نور تحاول استبقاء سهى لتنام عندها بعد انتهاء حفلة عيد ميلاد ابنتها ؛ ولذا فقد اتخذت سهى كل الخطوات الاحترازية لإنجاح الأمر ، بدءاً من رفض دعوات نور واللقاء بها ، ومروراً بعدم ردها على اتصالات نور على الهاتف ، وانتهاء بإبقاء الباب موصداً في وجهها ، حينما كانت تأتي طالبة لها في بيتها . لكن نور لم تتقبل الأمر فإنهاء علاقة صداقة مثلية ليس بسهولة إنهاء علاقة صداقة طبيعية ، فقد تمكنت سهى سابقًا من قطع معظم علاقاتها مع الصديقات اللواتي عرفتهن بشكل طبيعي ، وبدون أن تطالبها إحداهن بالاستمرار في هذه الصداقة ، وإرغامها عليها ؛ أما نور فكان وضعها مختلفاً ، فحينما فشلت محاولاتها جميعها في الوصول إلى سهى ، جاء وسيط للتدخل بينهما ليقنعها بضرورة الاستجابة ، وكانت أم نور ذلك الوسيط ، إذ نتج عن توقف اللقاء بين سهى ونور ، تعب نور ومرضها[2] .

كشفت زيارة أم نور لسهى عن معرفتها بعلاقة الصداقة المثلية التي تجمع بينهما ، وقبولها لتلك العلاقة متعللة بحبها لابنتها ، ورفضها أن يلحق أحد ما الأذى بها ، وجرّت سهى للقاء نور رغمًا عنها ، وذلك عبر استخدامها لأسلوب يتراوح بين اللين والشدة ، فقد حاولت استثارة مشاعر سهى تجاه نور بحديثها عن تعب نور ومرضها ، وأنهما «أخوات وحبيبات» ويتوجب على سهى زيارتها . ثم عاتبتها بقسوة «أنت بلا قلب . تتركين سماعة التليفون مفتوحة عشان ما تسمعي صوتها ، ولما تجيك ما تفتحي لها الباب ، وسواقك يكذب ويقول أنك مش موجودة . يا عيب ، يا عيب»[3] . ووصل الأمر إلى تهديد سهى بالطرد من البلاد ، إذا لم تستجب لرغبات ابنتها ، فقد أخبرتها أنها تعرف بعلاقتهما ، وأن كلمة منها لصالح زوج نور وتكون سهى وزوجها وابنها خارج البلاد[4] . وحينما تجرأت سهى على مواجهة الأم ، وأخبرتها بأن ما بينها وبين سهى حرام ، ولا يجوز استمراره ، جاء جواب الأم مسوغًا الأمر «حرام يا بنية ، حرام ، لكن الزنا مع الرجل حرام أكثر ، وأنت عارفة نور وأبو

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٦٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٦٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٦٩ .

عيالها»[١] . ولم تتورع الأم عن رشوة سهى بالذهب أيضًا حينما دست في يدها ليرة إنكليزية ذهبية .

إن تواطؤ الأم مع ابنتها السحاقية في المشهد السابق ، ليس ضربًا من التخييل السردي ، فقد بلغني أن بعض الأمهات يسوغن لبناتهن السحاقيات- في المجتمعات المغلقة التي تبالغ في الفصل بين الجنسين ، وتضيّق الخناق على المرأة - تلك الممارسة ، ويعتبرنها من أفعال المراهقة ، وينظرن إليها على أنها مرحلة عابرة سوف تنتهي من حياة الفتاة ، حينما تنضج وتتزوج ، وذلك الضرب من العلاقات ، عند بعض الأمهات ، أفضل من العلاقة مع الرجال ، فلا ينتج عنه الأضرار المدمرة التي تخلّفها تلك العلاقة المثلية بين النساء ، في إشارة إلى الحفاظ على غشاء البكارة ، فالعلاقة المثلية بين النساء لا ينتج عتها هتك ذلك الغشاء في مجتمعات تعلي من شأن البكارة إلى حد التقديس .

رضخت سهى لتهديدات أم نور ، بعد أن وجدت نفسها محاصرة في بيت نور ، وكان عليها أن تستجيب لرغبات نور حتى تتمكن من مغادرة هذا البيت ، وجاء اللقاء الأخير بينهما ليكون حاسمًا لقرار سهى بمغادرة البلاد ، والعودة إلى بيروت ، بعدما وجدت نفسها تجبر على القيام بما لا ترغب به ، معبرة عن عدم رضاها عما يحدث «لكني بكيت ، لأن هذا يحصل رغم أنفي ورغم وعدي لنفسي . ولأن نور تبكي ، ولأننا يجب أن نندفع معا كرحلاتنا السابقة وإلا تعذر علي الخروج من هذا البيت . . . عرفت كم أنا محظوظة لأني بالتالي لا أعيش في هذا البيت ، ولأني لست وحيدة ولأني لا أعاني من الفقر العاطفي ولأني أعرف ما أريد ولأني سأغادر هذه اللحظة هذا الباب وهذه الحديقة ، ولن أراها بعد الآن ، ولو سُحبت مني كل شعرة من شعري ، ولو سحِلت»[٢] .

حسمت سهى أمرها ، وحزمت حقائبها لتسدل الستار على علاقتها بنور ، وحياتها المعلبة في الصحراء التي لم تتمكن من تقبلها ، وعيشها فيها ، وسعيها للتأقلم معها لم يغيرا نظرتها إليها ، بل كشفت تناقضاتها عن استحالة بقائها فيها ، وحينما مدّت رأسها من نافذة الطائرة لتنظر إلى أسفل ، جاء إحساس وداعها

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٧٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٧٠ .

للصحراء ، ورؤيتها لها مطابقًا لمشهد رؤيتها لها أول مرة «تراءت لي الصحراء ، كما رأيتها أول مرة ، رمالاً ونخيلاً ، حياة محورها الإنسان الذي بلا أشياء ولا جوانب . فقط على عقله أن يخترع ما يجعل دقات قلبه تسرع ، أو تظل تدق بنظام . أن يبحث بنفسه عن البريق المدفون ، وأن يعرف كيف يتعامل مع فصلين بدل الفصول الأربعة»[١] . ما يعني رفض سهى لعالم الصحراء المغلق بقيمه وأعرافه التي تتنافى مع احتياجات الإنسان الطبيعي ، وتعزله عما حوله ولا سيما المرأة ، إذ تحاصر من كل الجهات : الأعراف والعادات والتقاليد ، والأوصياء على الدين ، والثقافة الاجتماعية ، والسلطة الذكورية ، وطبيعة المكان المغلق والبيوت المغلقة التي تبدو كقلاع محصنة ، مما يعزلها عن كل من وما حولها ، ويقودها إلى البحث عن بدائل للخروج من هذا الفضاء المغلق بما هو متاح ولا يثير الشبهات من حولها ، وتكون بذلك الصداقات المثلية بين النساء نتيجة طبيعية لانحراف حياة المرأة عن مسارها الصحيح في عالم مفتوح .

٥. الصداقة المثلية والمعاناة

وجاءت صبا الحرز لتميط اللثام عن جماعات تعيش في ظلّ من سمّتهم بـ «الآخرون»[٢] وهو عنوان روايتها ، جماعات نسائية تختلف عن «الآخرون» مذهبيًا ، وتعيش معزولة عن الجنس الآخر ، وتعاني من مشاكل في هويتها الجنسية ، وفي تكوينها الجسدي . وقادها الوضع السابق إلى التكتل ، والعمل الجماعي تحت شعارات دينية ، وتأتّى عن ذلك نشوء علاقات موازية في المجالس التي كستها صبغة دينية ، في الحسينيات ، فكانت الملاذ الآمن للّواتي ينضوين تحت لوائها ، ونتج عن ذلك علاقات صداقة كثيرة ، ولكن الصداقة التي تأسست على فعل الخير ؛ سرعان ما انحرفت عن مسارها ، وتحولت إلى صداقة من نوع آخر ، إذ تجاوزت الصديقات فيها حدود الصداقة الطبيعية ، لتتحول إلى الصداقة المثلية التي تسببت لهنّ بالمعاناة .

تعددت علاقات الصداقة المثلية في الرواية ، وتكشّفت ملامحها عبر صوت (الراوية ، البطلة) التي سردت الأحداث بضمير المتكلم ، فكشفت عن علاقة

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٨٢ .

(٢) الحرز ، صبا : الآخرون ، دار الساقي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٦ .

الصداقة التي جمعتها مع كل من ضيّ، ودارين، وبلقيس، وعبر سردها للأحداث عرّت واقع حال الصداقة المثلية والمعاناة التي كانت تكبّدها تلك الصداقة لصاحباتها، إذ لم تتمكن ولا واحدة منهن من الحفاظ على صديقتها المثلية حتى النهاية، ونتج عن ذلك ألم الفراق والغيرة والنقمة. وإضافة إلى ذلك فقد ظلت الصديقات المثليات يتأرجحن بين ثنائية العهر والطهر، بين الشعور باللذة والشعور بالألم، بين الشعور بالرضا، والشعور بالإثم، بين العالم الظاهر والعالم الباطن. وجاءت النهاية بعودة (الراوية، البطلة) إلى إقامة علاقة صداقة مع رجل يدعى عمر، لتنتهي الرواية بمشهد لقائهما معًا، وهو رجل مختلف عن البطلة مذهبيًا، وجنسيًا، أي ينتمي (عمر، الرجل) إلى «الآخرون» وعبر لقائها به تشفى من (ضيّ، مثيلتها)، بعد أن عجزت عن الشفاء منها بعلاقات صداقة مثلية مع غيرها[1]. وكأن «الآخرون» هم النعيم، وليسوا الجحيم كما قال جان بول سارتر، وهي العبارة التي صدّرت بها الكاتبة روايتها، وجعلتها العتبة التي يدخل من خلالها القارئ إلى النص.

تعلقت البطلة بصديقتها ضيّ، وتجاوزت علاقتهما الحدود الطبيعية للصداقة، وتكررت اللقاءات الجنسية بينهما، ولكن البطلة ظلت في علاقتها بضيّ بين إقبال وإدبار، تجذبها ضيّ كالمغناطيس، فتستسلم لها، وتبيح لها جسدها الذي ينتشي على يديها، ولكنها ما تلبث أن تسقط في حالة ذهول «ارتجفت، وارتجفت. غطتني بجسدها، وشرعت تفرك يدي بيدها، من دون جدوى. ليس البرد هو ما يدفعني إلى الارتعاش، شيء آخر، غائر في عمق سحيق، لا أردك كنهه. لم أستطع التوقف، ولا التحكم بأي من أطرافي. جهدت لتثبيت تفكيري على فكرة ما، تخرجني من مأزقي المريب هذا، ولم يخلصني شيء. رغبت أن أهرب من ضيّ، ولذا استدرت... سأخرج الآن وأسقط في بئر النسيان. يمكنني بجهد قليل أن أنسى وأتسرب إلى خارج ضيّ... يمكنني أن أصلي، الله سيكون كريمًا معي ويشطب من قائمة أخطائي علامة سوداء أخرى. بإمكاني أن أقبّل أمي، ولن يعود لفمي الطعم المرّ لسكرتي المحترقة: ضيّ»[2].

عاشت البطلة ثنائية (العهر، والطهر) فقد شطرتها ضيّ إلى اثنين: «جسدي

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٩-١٠-١١.

المتباهي بحلواه ، وذاتي النزاعة إلى التطهر من آثامها ، وكم كان إثمي هائلاً في مقابل سطوة تراكم أخلاقي ، يضع في قوانينه الأولى جسدي معيارًا لتقويمي ، وإحالتي إلى إحدى فئتين : طاهرة أم عاهرة»[1] . وترى البطلة نفسها عاهرة ألقت بنفسها في الجحيم ، وحتى تستعيد توازنها ، وتسترد انسجام جسدها وروحها ، لتكون كائنا واحدا ، وتقضي على الثنائية التي صارتها ؛ فعليها أن تستغفر ذنبها ، كي تتخلص أيضًا من الفكرة المؤذية الكامنة خلف علاقتها مع ضيّ ، وهي أنها شاذة عن النسق الطبيعي[2] . وحاكمت البطلة نفسها مرارًا ، وكشفت عن تناقضاتها ، وقيّمت نفسها بأنها ضالة وعاهرة ، ولذا فقد استنكرت ما كانت تقوم به من أعمال خيرية «من يعطيني الحق في أن أكون ضالة إلى هذا الحد ، عاصية وعاهرة إلى هذا الحد ثم أجيء كنبي بلا معجزة ، ممسكة الميكرفون ، وبخشوع مصطنع وباقتناع مهتز تمامًا ، أحدّث الآخرين عن الله»[3] . وكما عاشت البطلة ثنائية (العهر والطهر) ، فقد اعتادت ثنائية (الظاهر والباطن) أو (السر والعلن) ، فعلاقتها بضيّ ، في فعاليات الحسينية في رمضان ، واللقاءات اليومية لترتيب برامج خاصة بذلك ، كانت تأخذ شكل علاقة زمالة عميقة ، وعملية في (الظاهر ، العلن) ، بينما الصداقة الحميمية ، والعلاقة الخاصة على مدى قرابة ثلاث سنوات ، كانت تأخذ شكلاً سريًا[4] . ومع وعي البطلة بأن حياتها السرية كانت تأخذ شكل مقامرة خطرة وضارة ، خاضت من خلالها صراعًا حقيقيًا مع الله ، والشعور بعقدة الذنب ، والجحيم ، والآخرين ، واحتمال فضح سترها ؛ إلا أنها لم تتمكن من الخلاص ، فبقدر ما كانت تسعى إلى التخلص من هذه الازدواجية وعالمها المضطرب ، كانت تغرق فيهما أكثر[5] .

أقلقت الصداقة المثلية راحة بال البطلة ، وجعلتها تشعر بالتشظي ، وتتخبط في الجحيم ، وقادها إحساسها بالإثم ، وقرفها من ذاتها إلى البحث عن معلومات عبر الشبكة العنكبوتية ترد على علامات تعجب ضخمة ، وعلامات استفهام تخدش

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٤-١٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٣٢ .

صدرها، علّها تجد شيئًا عن «البدايات وأسبابها، عن التحول، عن تكوّن شهوة الجسد، عن جسد كان نظيفًا واتسخ»[١] . ونتج عن ذلك إدمانها مواقع الدردشة للمثليين، محاولة تجميع ما استطاعت من معلومات عن المثليين والمخنثين، ولكنها لم تعثر على الإجابة الشافية عن تساؤلاتها، وانتهت إلى التفكير بأن الإجابات كلها تكمن في جسدها وحده، وجسدها كان يعاندها بدوره[٢] . ولذا فقد عادت إلى ضيّ، لتمنحها جسدها، لكن إحساسها بالتشظي، وشعورها بالإثم ظلّا حاضرين، ولذلك فقد أضافت تواريخ جديدة ترتبط بعلاقتها مع ضيّ إلى دفترها الأسود الذي اعتادت أن تسجل فيه تواريخ ذنوبها الأولى[٣] .

فرضت الصداقة المثلية شروطها على أصحابها، فهي تتطلب مناخًا ملائمًا لها لتنمو فيه، وكان على من ينساق إلى هذا اللون من الصداقة أن يمتثل لمتطلباتها، ومن ذلك المكان السري للقاء، وقبول فكرة التملك، والاستجابة للشريك، والإخلاص له، وقبول المحاسبة في حال حدث ما يخلّ بشروط تلك الصداقة . وإلى ذلك فقد سعت البطلة جاهدة إلى الحصول على غرفة بحمام منعزلة عن بقية الغرف في البيت، لتتمكن من لقاء ضيّ بعيدًا عن الشبهات، فصديقتها تأتي لزيارتها، وهو أمر طبيعي لا يثير شكوك أحد . وقبلت تملك ضيّ لها، ومعاملتها كطفلة في الخامسة من عمرها، ووصل الأمر إلى كتابة ضيّ على جسد البطلة بالأسود السائل «أنت ملكٌ لي وحدي»[٤] ، وقبولها بذلك؛ إذ كان يتنازعها آنذاك شعوران متناقضان «واحد يريدني أن أطلق جسدي خارج ضيّ، والآخر يتشهى سطوتها عليه»[٥] . وقبلت البطلة محاسبة ضيّ لها حينما شكّت بوجود علاقة بين البطلة وسندس، واستجابت لتحقيقها في الأمر، وأجابت عن تساؤلاتها، ولم يزعجها تهديد ضيّ لها بالقتل فيما إذا خانتها[٦] ، بل اعترفت لضي بعد أن استبد الغضب بها «لم يكن سواكِ،

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٦ .

(٢) المصدر نفسه، ص١٧ .

(٣) المصدر نفسه، ص٣٠ .

(٤) المصدر نفسه، ص٤٦ .

(٥) المصدر نفسه، ص٤٦ .

(٦) المصدر نفسه، ص٤٩ .

رضيتِ؟»[١] . وبلغت محاسبة ضيّ للبطلة إلى درجة جعلتها تتدخل في اختيارها لملابسها ، إذ راحت تملي عليها أوامرها ، والبطلة رضخت لها : «لا ترتدي قميصك اليوم ثانية . . . هذا يشفّ ، هذا يكشف ظهري إذا انحنيت ، هذا يبين استدارة خصري ، وهذا ينزل سنتمترًا عن منابت صدري . . . هذا ، هذا ، هذا . وعدتها أن أذهب معها إلى السوق وتختار هي قمصاني وفق شروطها ، ولا بد من أننا سنعود من دون أن نشتري قميصًا واحدًا إلا إذا كنّا علّمناه بأن أرتديه لها حصرًا»[٢] .

إن طبيعة الصداقة المثلية لا تحتمل وجود أكثر من طرفين فيها ، على عكس الصداقة الطبيعية التي من الممكن أن تكون بين اثنين أو ثلاثة أو حتى مجموعة كبيرة من الأصدقاء ؛ الأمر الذي يجعل من كل طرف في الصداقة المثلية موضع مراقبة ومساءلة وغيرة وشك ، حالما يصدر عنه أي اهتمام مهما كان نوعه بطرف آخر سواء أكان ذكرًا أم أنثى . فالبطلة استاءت من فكرة زواج ابنة عمها هبة التي جمعتها بها صداقة مثلية وتساءلت «كيف يغيّرها فاضل إلى هذه الدرجة وهو لم يقربها ولا انكشف عليها . . .كيف تكبر فجأة فتصير أسرارها وخصوصياتها وأشياؤها التي لا يحق لي فضّ أختامها ، وهي التي بالأمس كانت تترك أدراج صدرها لعبثي»[٣] . وحدث الأمر نفسه لحظة اكتشفت أن لضيّ علاقات مع غيرها ، ورأت آثارها على جسدها ، فشعرت بالأذى لأنها تقع في آخر طابور من خياراتها ، إذ عبرت عن عدم استطاعتها في أن تكون للبطلة وحدها حينما سألتها الأخيرة : «كوني لي . أعني . . . لي وحدي!»[٤] .

وعلى الرغم من اشتراط السرية في الصداقة المثلية ، إلا أنها كانت معلنة بين الجماعات المثلية ، فكما تجمع الأصدقاء الطبيعيين مجالس خاصة بهم سواء أكانوا ذكورًا أم إناثًا أم من الجنسين ؛ فإن للصديقات المثليات أيضًا مجالس خاصة بهن ، تحضر إليها كل صديقة صاحبتها ، وتتباهى بها أمام الأخريات . وظهر ذلك عبر دعوة ضيّ للبطلة إلى مزرعة الخميس ، وفي المزرعة حاولت ضيّ الانتقام من البطلة بعد أن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١١١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٥٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٨٣ .

اكتشفت قصها لشعرها بدون إذنها ، وكانت البطلة تتوقع ذلك «كنت قد قصصت شعري البارحة من دون إخبارها ، وبصيغة أوضح من دون أخذ الإذن منها . لذا أتوقع أن يكون في انتظاري عقاب قاس ، أو مشاجرة لا أعرف لها خاتمة»[١] . إن فعل البطلة يعني تجرؤها على تجاوز قيد ملكية ضيّ لها ، وتصرفها باستقلالية في جسدها من دون الرجوع إليها ؛ الأمر الذي جعل ضيّ تستشيط غضبًا وهي التي كانت تحضّر لإعلان ملكيتها للبطلة أمام الجميع وبخاتم خطبة محفور عليه الاسم مع قلبين عند حافتيه ، وليكتمل المشهد على مرآى من صاحباتها الأخريات : «هذه البنت ملكي أنا ، ألا ترين قرينة ملكيتي محيطة بإصبعها؟»[٢] .

أحكمت ضيّ سيطرتها على البطلة إلى درجة جعلت الأخيرة تشعر بالاختناق ؛ الأمر الذي تأتّى عنه تمرد البطلة على صديقتها ، فقد ضاقت ذرعًا بتحكمها بها ، ولذا فقد تعمدت قص شعرها بدون إذن ضيّ ، وفي يوم موعد لقاء مزرعة الخميس نفسه ، لأنها تدرك أن ضيّ لن تفسد ذلك الموعد بالشجار معها ، لكنها كانت تدرك أيضًا أن العقاب سيطالها . ولم تكتف البطلة بذلك ، بل تعمدت نسيان خاتم الخطبة الذي وضعته ضيّ في إصبعها صباحًا ، متذرعة بأنها نزعته لتتوضأ قبل الصلاة ونسيته على المغسلة في الحمام[٣] . وجاء عقاب ضيّ سريعًا ، إذ رأت البطلة خيانة ضيّ لها أمام عينيها حينما دخلت الحمام فوجدت صديقتها بصحبة صديقة أخرى ، وبالوضعية نفسها التي كانت عليها معها في الصباح[٤] . أثار المشهد غضب البطلة ، وأعانها على استمرارها فيما بدأت به من تمردها على ضيّ ، فردت الخيانة لها بخيانتها مع دارين في المطبخ ، رغم خوفها من غضب ضيّ إذا علمت ، لكنها كانت تعتزم المضي بذلك وتوّجته بكتابة رقم هاتفها لدارين فوق جلدها مباشرة ، وفي هذه اللحظة «شعرتُ أن ضيّ ستنفجر غيظًا ، في حين سأنفجر تشفيًا ودارين غبطة»[٥] .

كشفت النماذج التي قدمتها صبا الحرز في روايتها عن الدوافع التي قادتها إلى

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٢٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٣١ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٣٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص١٣٩ .

الصداقة المثلية ، وانقسمت على نمطين . الأول نتج عن بعض الظروف التي تعرضت لها النساء إما في طفولتهن ، أو بسبب عوامل اجتماعية والعيش في مجتمع مغلق معزول عن الرجال ، وهذا النمط لم تكن صداقته المثلية أصيلة فيه إذ سرعان ما تتغير حالما تجد البديل المناسب من الجنس الآخر ، وهكذا كان حال بطلة الرواية . فقد عانت في طفولتها من عقدة أوديب ، وتعلقت بأمها التي كانت توهمها بأنها ترقد بجوارها ، وما لبثت أن اكتشفت أنها تغادرها بعد أن تنام لترقد في أحضان أبيها فشعرت بغضب شديد «كانت أمي تخونني معه ، ذلك الرجل الغريب كان قد سرقها مني»[١] . وتبع ذلك تعرض البطلة لحادثة تفتيش جسدها ، خشية أن تكون علاقتها بابن عمها زكريا قد تجاوزت الحدود ، بعد أن أخبرها بمشاهدته لأمها وأبيها في المجلس وهما يمارسان الحب ، فدهمهم الظن بوجود علاقة جنسية بينهما ، ولذا قاموا بعزلهما عن بعضهما ، وعمر البطلة لم يكن قد تجاوز ثلاثة الأعوام[٢] . ومنذ ذلك الوقت وقعت البطلة تحت المراقبة الصارمة . ثم جاءت المعلمة بلقيس التي تولت مهمة تعليم البطلة للرياضيات لضعفها فيها ، لتستغل سذاجة البطلة وطفولتها ، إذ تقربت منها شيئًا فشيئًا إلى أن روّضتها ، ووصل الأمر إلى العلاقة الجنسية التي اصطبغت بنزعة مازوخية تلتذ بالألم «كانت تلك البداية البائسة . كلما اعتدت ذلك كانت ترفع عتبة الألم ، إلى أن فقد جسدي نصيبه من الرضا ، يجنّ إذا لم يؤذَ ، وتتهالك طمأنينته إذا لم يتوجع . الوجع بات حرفته ومساره ناحية اللذة»[٣] . وفي اللحظة التي أدمنت البطلة فيها جسد بلقيس ، قررت الأخيرة التوقف عن علاقتها مع البطلة متعذرة بتفوقها ، لكن السبب الحقيقي كان مرتبطًا بكونها لا تحب سوى الفتيات الصغيرات ، والبطلة أصبحت ناضجة فاستبدلت بها أخرى لم ينبت نهداها بعد ، ما أدى إلى دخول البطلة في حالة هستيرية قادتها إلى استبدال أخريات ببلقيس ، إلى أن كان لقاء آخرهن ضيّ في الحسينية[٤] .

أما النمط الثاني فمثّلته دارين التي تعاني من ميولها الجنسية ، وعدم رغبتها في

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٨٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٤٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٤٧-١٤٨ .

الرجال . إذ كانت تشعر بالقرف ، حينما يقبّلها علي خطيبها معبرة عن ميول جسدها «لم أُخلق لرجل كنت أتقزز من جسده . وكان يحسب إغماضة عيني استمتاعًا بما يفعل . وكلما حاولت التجاوب معه ، والتمتع بجسده ازداد شعوري بالغثيان . ذات مرة دفعته عني بازدراء ، وركضت إلى الحمام ، كدت أتقيأ . . . فكّرت أن أطلعه على علاقتي بناديا ، وميول جسدي ، لكني خفت . . . كنا قد اتفقنا على بقاء ما حدث بيننا طي الكتمان . وفي النهاية رضخ الجميع لقرارنا وتم الطلاق»[١] . وعلى الرغم من هجر ناديا لدارين إلا أنها ظلت تحبها ، وطُلّقت من علي بسببها ، وحاولت استعادتها مرارًا بدون جدوى ، وكانت تستعرض صداقات كثيرة كاذبة لإغاظة ناديا ؛ إلا أن الحقيقة كانت أنها تبتلت من أجلها ، وكانت تصلي من أجل عودتها لها[٢] .

٦. الصداقة المثلية والميول المثلية

وتفردت إلهام منصور في روايتها «أنا هي أنت»[٣] بالحديث عن الصداقات المثلية بين النساء ، ومعالجتها من منظور فلسفي ، محاولة تفكيك هذه الظاهرة ، والغوص في أعماقها الفكرية والنفسية والفلسفية وارتباطها بالميول الجسدية . وإذا كانت الجدة في «حبات النفتالين» ، والأم في «مسك الغزال» ، قد تواطأتا بدون وعي مع هذا اللون من الصداقة لأسباب كثيرة ، فقد ظهرت أم سهام في «أنا هي أنت» بصورة مختلفة ، إذ كانت تمتلك الوعي بوجود هذا اللون من العلاقات ، وتعده شذوذًا ، ولذا فقد كانت تتابع ابنتها متابعة حثيثة ، وتحاول التحدث معها ومناقشتها في هذا الموضوع ، محاولة تجنيبها الوقوع فيه ، لكن ابنتها ، كانت تحاول فلسفة ميولها ، والدفاع عنها .

كشفت الكاتبة عبر شخصية سهام عن الفتاة التي تعاني من ميول غير طبيعية ، فسهام تنفر من الرجال ، وتميل نحو الأنثى منذ أن كانت طفلة صغيرة ، وكبرت معها ميولها ، ولأنها كانت على درجة من الوعي والثقافة ؛ فقد كانت تعيش حالة من العذاب بين ما تريده هي وتدركه تمامًا ، وبين ما يريده المجتمع ، فهي تدرك حقيقة

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٧٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٧٤-١٧٥-١٧٦ .

(٣) منصور ، إلهام : أنا هي أنت ، رواية ، رياض الريس ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٠ .

ميولها ورغباتها التي تصطدم بالمجتمع الذي يصنفها على أنها شاذة ، وأمام هذا الواقع تبدأ بإخفاء ميولها ، وممارستها في الظل مع نساء تختارهن تحت مسمى الصداقة التي تؤمّن لها الحماية لممارسة ميولها المنحرفة . وقد وجدت ملاذها في باريس مع الفتاة الفرنسية كلير ، التي وجدت لديها الميول نفسها ، وعاشتا معا إلى أن جاءت أمها لزيارتها بدون سابق إنذار ، فتخلخلت علاقتها بكلير ذات الثقافة الغربية التي ترى في السحاق حقًا طبيعيًا تدافع عنه ولا تخجل منه ، في حين تخاف سهام من أن ينكشف أمرها أمام أمها ، فهي تنتمي إلى ثقافة مغايرة . ومع وصول الأم ورؤيتها لصورة كلير على مكتب سهام تبدأ الهواجس تعصف بها ، لكنها تحاول أن تبعدها مسوغة ذلك بأن كلير «صديقة سهام ومن الطبيعي أن تزورها وإلا لماذا الصداقة؟ ثم من الطبيعي أن يكون لسهام أصدقاء أو بالأحرى صديقات ، فهي تعيش وحدها في الغربة وهي بحاجة إلى من يؤانسها . . . كنت في مثل عمرها وكان لي صديقة أحبها وأدرس معها وأمضي معظم أوقاتي معها . . . لكني لم أضع يوما صورتها على مكتبي . . . كانت صداقتنا طبيعية ، الكل يتقبلها ، أهلي كما أهلها كما المحيط الذي كنا فيه . . . لماذا أنا إذاً قلقة من علاقة سهام بكلير؟»[١] .

يكشف النص السابق عن أن هناك حدوداً للصداقة الطبيعية ، إذا ما تجاوزها المرء انتقل من رتبة الصداقة الطبيعية إلى رتبة الصداقة المثلية ، الأمر الذي تخشى منه والدة سهام ، والذي تبين لها صحة هواجسها حوله حينما اتصلت بكلير التي تحدثت عن سحاقيتها بفخر واعتزاز ، وأنها تنتمي لحركة تدافع عن حقوق السحاقيات ، واتهمت العرب بأنهم همج ومتخلفون ، وحينما أرادت أن تواجه ابنتها بما قالته لها كلير ، نفت سهام أن تكون سحاقية لعلمها بمدى وقع الصدمة على والدتها ، ورفض المجتمع لها ، وحاولت جاهدت أن تبدد شكوك والدتها مؤكدة لها أن كلير «مجرد صديقة لا أكثر ولا أقل . يمكن أن تكون سحاقية كما قالت لك ، لكن لا دخل لي في هذا الموضوع ، على كل حال إنها حرة بشخصها وبسلوكاتها»[٢] . ولتأكيد حسن النوايا لم تعترض على تمزيق والدتها لصورة كلير ، وهكذا انتهت علاقة سهام بكلير ؛ إذ اتخذت الأخيرة عشيقة جديدة ، بينما وجدت سهام في موقف كلير من والدتها ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٧ .

ونعتها لها وللعرب بالهمج والتخلف ، وعدم تفهمها لطبيعة المجتمع الذي تنتمي إليه سهام مسوّغًا لاتخاذ موقف من كلير ، والابتعاد عنها والعودة إلى أمها ، ومحاولة إقامة علاقات صداقة مع الشبان ، واستمرت على هذه الحال إلى أن عادت بصحبة والدتها إلى لبنان بعد أن نجحت بنيل الشهادة التي تخوّلها دخول الجامعة .

ومع دخول سهام الجامعة بدأت مرحلة جديدة ، إذ تفتحت مواهبها الأدبية فراحت تعبر عن ميولها الدفينة بكتاباتها الشعرية من جهة ، ومن جهة ثانية تعلقت بالدكتورة نور منذ اللحظة الأولى التي وقع عليها نظرها في أول محاضرة ، وتطور الأمر إلى علاقة حميمة استمرت إلى أن تخلّت الدكتورة نور عن سهام ، بعد أن أصبح لها علاقة مع زوج أختها ، وهنا بدأت سهام تشعر بأن الدكتورة نور خانتها ، وبدأت رحلة المعاناة ، فعلاقتها بنور علاقة صداقة حميمة ، تحولت من رتبة التآلف والود إلى رتبة الحب فالعشق الذي أدى إلى نوع من الهوس ، وحينما تخلّت نور عن سهام ، نُظر إلى الأمر على أنه خيانة ، وبدأت سهام تطارد نور وتضايقها وتهددها بفضح أمرها لأنها «خائنة»[1] ، ثم راحت تفكر في طريقة للانتقام منها ، « . . .سأحرق قلبها ، سأستبدلها بأجمل منها ، سأستبدلها بامرأة يشهد الكل لأنوثتها وجمالها وذكائها أيضا»[2] ، وكان ذلك بأن تبحث عن صديقة أخرى علّها تستثير غيرتها ، فوجدت ملاذها في الدكتورة ليال غريمة الدكتورة نور ، وأصبح شغل سهام الشاغل هو نصب شباكها حول ليال ، وإقامة صداقة معها . ولأنها لم تكن تعرف شيئًا عن ميول الدكتورة ليال ، فقد بدأت تسعى لتكوين علاقة صداقة طبيعية تقوم على التآلف ، علّها تتحول فيما بعد ، وتنتقل إلى مرتبة الحب ، فتصبح صداقة مثلية ، وشجعها على ذلك ما كانت تسمعه عن انفتاح الدكتورة ليال ، وقبولها للحوار مع طلبتها .

خططت سهام للقاء ليال ، ونجحت في ذلك ، وفي أول لقاء طلبت سهام صداقة ليال التي كشفت حال سهام مباشرة وواجهتها بصراحتها المعتادة «سهام انظري إلي جيدًا ، أنا لست موضوعًا للنقلة Transfer . وأنا لست مثل أستاذتك ، فما كان بينكما لن يكون بيننا لأنني لست «منهن» ، وأنت تفهمين ماذا أقصد . أقول ذلك من دون تقييم أخلاقي لأنني أعتقد أن موضوعًا كهذا لا يعالج من باب

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٧ .

الأخلاق»[1] . وأمام انفضاح أمر سهام أمام الدكتورة ليال أصبحت المهمة أصعب ، إذ ستسعى سهام لإنشاء علاقة صداقة تتحول من رتبة التآلف إلى الحب والعشق ، بينما ستحول ليال دون ذلك وستعمل على إبقاء علاقة الصداقة في مرتبة التآلف ، ولذلك لم تحاول سهام أن تنكر شيئًا مما قالته ليال سوى أنها حاولت تبرئة سلوكها وأنها لا تقصد النقلة ، وكل ما تريده «الصداقة فقط ، الصداقة البريئة والمساعدة إذا أرادت ليال ذلك . صمتت قليلاً ثم تابعت : لم ألجأ إليك إلا لأنني عرفت من طلابك كم أنت منفتحة الذهن وقادرة على معالجة مثل هذه الأمور»[2] .

أما صداقة ميمي وجارتها العجوز فوضعها مختلف ، فهي ظاهريًا صداقة طبيعية بين امرأة متزوجة وعندها زوج وأطفال وتعتني بهم ، وأخرى أرملة فقدت زوجها ونذرت نفسها لتربية أولادها ، وتقدم الأخيرة لجارتها ميمي النصح والإرشاد والمعونة فتعلمها الطبخ ، الأمر الذي يفرح زوج ميمي له ، ويجعله مطمئنًا لعلاقة ميمي بجارتها العجوز التي تعتني بها ، ولكن وراء هذا الغطاء الزاهي لعلاقة الصداقة البريئة ، كشف السرد عن وجود علاقة موازية بين ميمي والعجوز ، إذ تبين أن علاقة الصداقة بينهما قد تجاوزت الحدود الطبيعية لها ، لتنتقل من رتبة التآلف والود إلى رتبة الرغبة والحب ، وراحت كل واحدة منهما تعوض بالأخرى عن النقص الذي تعاني منه ، فقد اتخذت العجوز من ميمي بديلاً عن الزوج الراحل ، كما اتخذت ميمي من العجوز تعويضًا عن الزوج الذي لم يعد يشبع رغبات جسدها[3] ، لتتحول علاقة الصداقة الطبيعية إلى صداقة مثلية ، علاقة سحاق ، وحلّت مكان مشاعر الألفة والتعاون والمحبة والفضيلة ، مشاعر الرغبة والشهوة والتملك والغيرة ، وكيل العجوز الاتهامات بالخيانة لميمي حينما لاح لها إعجاب ميمي بالدكتورة ليال ، وسعيها لإقامة علاقة صداقة معها ، فحينما شاهدت العجوز ميمي تجلس في حضن ليال في الحفلة النسائية التي كانت تقيمها في بيتها ، أخذت تشتمها : «يا عاهرة أتيت بالست ليال كي تخونيني ، وأمام عيني؟ لن أتركك لهذه المتعجرفة»[4] .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤٥-٤٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٤٧-٤٨-٤٩ ، ٥٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٢٨ .

كشفت ميمي عن مشاعرها للدكتورة ليال، وحدّثتها عن ميولها، ورغبتها بالمرأة، وأن علاقتها بالمرأة تحقق لها الإمتاع والاستمتاع أكثر من علاقتها بزوجها، فهي تكره صنف الرجال، وترى أن «العلاقة الجنسية مع المرأة هي أمتع مما هي مع الرجل لأن المرأة تعرف المرأة، وأكثر من ذلك ليس من أدوار في مثل هذه العلاقة، كل واحدة تبحث عن متعتها مع الأخرى، فلا علاقة فوقية ولا إفراغ مقرف، كأن المرأة وعاء لتلقي قذاراتهم فقط»[١]. وإذن تؤمّن الصداقة المثلية الإمتاع والاستمتاع للشريكين من دون أدوار في هذه العلاقة، فالطرفان فيها متساويان، وكلاهما يسعى إلى الإمتاع والاستمتاع بالقدر نفسه، ما يجعلها من وجهة نظر المثليات أرقى من العلاقة القائمة بين مختلفين أي رجل وامرأة؛ لأنها تخضع لأدوار إذ هناك رجل له دور يؤديه، وهناك امرأة لها دور أيضًا. وهذا ما ذهبت إليه سيمون دي بوفوار مؤكدة أن تبادل الحب بين امرأة وأخرى أقوى وأشد منه بين الرجل والمرأة، ذلك أن معرفة المرأة بالأماكن الحساسة في جسدها تجعلها أبرع في مداعبة رفيقتها حين الاستجابة لنداء العاطفة[٢]. كما ترجع دي بوفوار عن تقسيمها المساحقات إلى ذكور وإناث، مشيرة إلى أننا «إذا طرحنا جانبًا بعض الحالات الشاذة، فإن كلاً منهما تستطيع أن تقوم بدور الأخرى بدون أي حرج أو صعوبة»[٣].

أمست شخصية الدكتورة ليال شخصية متنازعًا عليها من قبل سهام وميمي اللتين تسعيان إلى كسب صداقتها في خطوة أولية، طمعًا في تحويلها إلى صداقة مثلية فيما بعد، وقاد الفضول الدكتورة ليال إلى القبول المبدئي لصداقتهما، رغبة في التعرف إلى عالم المثليات، مع حرصها على الإبقاء على حدود الصداقة الطبيعية بينهن، فراحت تعمق قراءتها عن الموضوع، ثم التقت بصديقتها الدكتورة ريّا المختصة بعلم النفسي وراحت تناقش معها الأمر وتتعرف على الكثير من الأمور الغامضة من خلال ما تحكيه لها الدكتورة ريّا عن حالات تأتيها إلى العيادة، ثم غاصت أكثر فحضرت حفلة نسوية لمجموعة من السحاقيات دعتها إليها جارتها ميمي، وشاهدت كيف توزعت النساء على شكل أزواج، وكيف تدرجن بممارساتهن إلى أن انتهى

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٤٣.

(٢) دي بوفوار، سيمون: كيف تفكر المرأة، ص٤٦.

(٣) دي بوفوار، سيمون: الجنس الآخر، ص١٥٧.

الأمر بهن كل اثنتين في «غرفة من الغرف ، وأكثر من اثنتين دخلن غرفة واحدة ، ومن تبقى افترش أرض الصالون ، وبدأت الممارسات الفعلية»[١] .

فوجئت ليال بنفسها متورطة بين سحاقيتين تسعيان لإقامة صداقة معها والاستحواذ عليها وتملّكها ، وباتت كل واحدة تطاردها من جهة وبطريقتها ، وحسب مستوى تفكيرها ، فسهام الذكية والمثقفة تحاصرها بكتاباتها الشعرية التي أغرقتها بها ، وبمشاعرها الدفينة تجاهها ، وبهواتفها التي تتبع خطواتها ، كما بدأت تغار عليها من أي امرأة تشعر بقربها منها ، وسيما جارتها ميمي . أما ميمي البسيطة الساذجة فراحت تطارد ليال بزياراتها المفاجئة بحكم الجيرة ، عارضة عليها أنوثتها وهي ترتدي ملابس النوم المثيرة ، وبصنع الطعام لها ، وبالإلحاح عليها في قبول دعواتها ، وفي محاولات الاطمئنان عليها ودعوتها إلى الركن الخاص بها وبعائلتها في قبو البناية حينما يحدث القصف ، وهكذا كانت تتجاذبها سهام وميمي ، الأولى تحاول استثارة عقلها وروحها ومشاعرها ، والثانية تحاول استثارة جسدها ورغباتها ، ثم بدا أن صراعًا بدأ يظهر بين الاثنتين حولها إذ بدأت كل واحدة تغار من الأخرى على ليال لشكّها بأن ليال تتخذ منها صديقة دونها .

عملت ليال جاهدة على الحفاظ على حدود الصداقة الطبيعية بينها ، وبين كل من سهام وميمي ، معتقدة أن وعيها وثقافتها وعقليتها ستحول دون تجاوز تلك الحدود ، والانتقال بها إلى الصداقة التي تسعى إليها كل من سهام وميمي ، وأنها ستحاول أن تفهم فقط كيف تفكر المثليات ، وتبحث عن تفسيرات لسلوكهن ؛ ولكن كثافة المشاعر التي راحت تغدقها سهام على ليال في كتاباتها بدأت تطربها ، كما أن أنوثة ميمي الطاغية باتت تلفت انتباهها في بعض الأحيان ، وتوقظ أحاسيس جسدها ورغباتها ، سيما أنها وحيدة وحبيبها كان بعيدًا عنها في باريس ، بعد أن اختلفت معه . ففي الحفلة النسائية وحينما قررت ميمي مراقصة ليال ، «أخذت يدها ، التصقت بها وبدأتا الرقص . استفاق جسد ليال ، ضمت ميمي بشدة وقبلتها . كانت ميمي بدأت بالاسترخاء بين ذراعيها حين أتت العجوز لتجرها إليها . عادت ليال إلى مكانها وهي مغتاظة»[٢] . وأمام هذه الحال كان على ليال أن تتخذ قرارها

---

(١) منصور ، إلهام : أنا هي أنت ، ص١٢٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٢٩ .

بالتوقف عن الاستمرار في هذا النوع من الصداقة الذي بدا أن حدودها بدأت تتخلخل ، ولذا فإنها قامت بتدبير لقاء بين سهام وميمي ، وسافرت هي إلى باريس للقاء حبيبيها ، لتنتهي الرواية فجأة بنشوء صداقة بن سحاقيتين ، تلتقيان في بيت ليال ، وكل واحدة فيهما تتخيل أنها تمارس الحب مع ليال ، وكأنهما تستعيدان لحظات سابقة معها وعلى سريرها[١] .

يتبين مما سبق أن الصداقة بنوعيها الطبيعية والمثلية بين ليال وسهام من جهة ، وبين ليال وميمي من جهة ثانية باءت بالفشل ، ذلك أن شروط الصداقة وحددوها غير متوفرة بين الطرفين ، ففي الوقت الذي تسعى فيه ليال إلى الحفاظ على التآلف والود ، وتبحث عن الانسجام والتكافؤ في علاقتها مع سهام وميمي ، وشرطها الأساسي في ذلك كله أن لا تؤثر صداقتهما لها على حريتها ، فهي ترفض مضايقتهما لها في حياتها ، ومحاصرتها ، والتدخل في خصوصياتها ؛ نجد أن سهام وميمي تبحثان عن أشياء مغايرة تمامًا ، فهما تطلبان صداقة ليال ، بحثًا عن الحب ، وإشباعًا للرغبة العاطفية والجسدية ، ورغبة في الإمتاع والاستمتاع ، وميلاً واضحًا للتملك ، ومحاصرتها ومتابعتها بشكل يكتم الأنفاس . وبالنتيجة فإن ليال لم تستطع تكوين صداقة طبيعية مع امرأة مثلية ، كما أن المرأة المثلية لم تنجح في تكوين صداقة مثلية مع امرأة طبيعية . وهذا يؤكد ما ذهب إليه الفلاسفة ، والمفكرون ، وعلماء النفس ، من أن الصداقة تنشأ بين الأشخاص الذين هم أكثر انسجامًا في كل شيء ، فكريًا ، واجتماعيًا ، واقتصاديًا ، ونفسيًا .

كشف بحثنا في هذا الفصل عن جرأة الكاتبات في تناول ظاهرة حساسة في المجتمعات الشرقية ، ومحاولة تعريتها ، والكشف عن دوافعها ، وأحوال صاحباتها ، ومعاناتهن ، في ظل مجتمع تعاني فيه المرأة مرتين ؛ مرة لأنها امرأة ، وأخرى لأنها مختلفة عن بنات جنسها . وبدا من خلال البحث أن الصداقة المثلية هي «مسخ مشوه» كما أظهرها التمثيل السردي ؛ إذ تظهر نتيجة فشل أحد ثلاثة أمور : الأول فشل علاقة حب أو علاقة زواج مكتملة ، أو بمعنى آخر فشل العلاقة مع الرجل ، حينما تغيب هذه العلاقة أو تتعثر لأي سبب كان . والثاني فشل إنشاء علاقة صداقة طبيعية ، حينما تنحرف الصداقة عن مسارها المحدد وتتجاوز الحدود الموسومة لها .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢١٤-٢١٥ .

والثالث أن يكون هناك خلل في التكوين الجسدي والنفسي للمرأة بحيث تكون ميول جسدها مثلية . وبذلك تؤول هذه الصداقة إلى التعثر ثم الفشل ، لأنها نتيجة خلل ، وانزياح عن الوضع الطبيعي ، وتلحق الأذى بصاحباتها ، لأن الصديقات المثليات أنفسهن لم يستطعن التصالح مع ذواتهن ، قبل التصالح مع المجتمع الذي لا يقبل بمثل هذه الظواهر ، وإن كان يعترف بوجودها . وهذا ما ترفضه منظّرات المثلية ، إذ يعتقدن أنه من الواجب على المرأة أن تتخلص من رهاب المثلية الذي ينعكس في لا وعيها ، وأن تبدأ بتغيير أفكارها السلبية عن ذاتها بوصفها مثلية ، جرّاء الاضطهاد الطويل الذي تعرضت له ، الأمر الذي جعلها تزوّر هويتها الجنسية ، وقد يتطلب الأمر أن تخوض المرأة المثلية حربًا في سبيل الدفاع عن حقها(*) .

ولعل مثل هذه الدعوات قد باتت تلقى رواجًا ، فقد لاحظت وفي محيط عملي في الجامعة ، كيف تعلن الفتيات عن ميولهن المثلية بطريقة غير مباشرة ، لكنها مفضوحة ، إذ تبالغ الفتاة التي تتخذ دور الرجل بارتدائها لأزياء رجالية ، وبتقصير شعرها ، والابتعاد عن وضع مساحيق التجميل ، ويكون شكلها خشنًا وضخمة الجثة ، بينما تكون شريكتها ناعمة ، وهشة البنية ، وتذوب رقة ولطافة ، وتبالغ في زينتها ، وتبدو خانعة ومستسلمة ومنقادة للأولى ، بشكل لافت للانتباه . ولم يعد خافيًا على أحد وجود المثليات ، والعلاقات السحاقية بين طالبات بعض الجامعات ، إلى درجة شكلت ظاهرة يدور الحديث عنها . وقد رأيت بعضهن في صفوفي التعليمية في الجامعة ، وهن يعبّرن عن ألفة مبالغ فيها من غير حذر . وفي المقابل انتشرت المثلية بين الرجال بشكل واضح أيضًا ، وصار من الممكن أن تصادف بعضهم في الأماكن العامة ، أو تراهم يرتادون محلات التجميل لشراء الزينة ، وترى الواحد منهم يطيل شعره ، ويحف حواجبه ، ويضع مساحيق التجميل ، ويتغنج في مشيته كالفتاة . وقد روت لي صديقة موثوقة رؤيتها لاثنين منهما في محل مشهور لأدوات التجميل ، في مجمع تجاري ضخم ، وكانا ينتقيان بعض مساحيق الزينة . وروت لي أيضًا عن حضورها زفاف ابنة إحدى معارفها ، وحينما دخل العريس فوجئت بشكله

(*) ينظر : حبيب ، سمر : المثلية الجنسية عند النساء في الشرق الأوسط ، تاريخها وتصويرها ، أصوات- نساء فلسطينيات مثليات ، ط١ ، ٢٠٠٨ .

- وينظر أيضًا : عن المثلية ، نصوص بديلة في المثلية ، إعداد وتحرير : ريما عبود ، أصوات-نساء فلسطينيات مثليات ، ط١ ، ٢٠١٣ .

المخنث ، وبعد أقل من شهر عادت الفتاة مطلّقة ، بعد أن تبين أن الشاب مثلي ، ولم يقرب الفتاة التي اصطحبها لقضاء شهر العسل في الخارج ، بل كان معهما على متن الرحلة صديقه الذي كان يمضي وقته معه .

وأظهر البحث ، عبر النماذج التي قدّمها التمثيل السردي ، أن المتعة في الصداقة المثلية مرتبطة بلحظة انفلات الجسد ، وعدم قدرة صاحبته على السيطرة عليه ، واختفاء هذه المتعة وتحولها إلى ألم وإحساس بالذنب والإثم وشعور بالقرف فيما بعد ؛ على عكس علاقات الحب بن الجنسين ، فإن المتعة تستمر حتى بعد انتهاء علاقة الحب ، ولا يتبعها شعور بالقرف وإحساس بالألم ، وإن ارتبطت بشعور بالإثم حينما تكون غير شرعية . وكذلك الأمر بالنسبة إلى علاقات الصداقة الطبيعية ، فمتعتها تستمر حتى بعد حدوث الفراق بين الأصدقاء ولا يخلّف انتهاء الصداقة ألمًا أو قرفًا أو شعورًا بالإثم .

قدّمت الكاتبات ، اللواتي تعرضن لظاهرة الصداقة المثلية ، نماذج من الصداقات المثلية التي جاءت إما نتيجة عدم قدرة الزوج على تلبية حاجات زوجته الجنسية أو عدم وعيه بها ، أو بسبب انشغاله عنها ، وإهماله لها وهجره إياها ، أو بسبب غيابه نهائيًا من حياة المرأة لأسباب متعددة ، أو لأسباب نفسية مرتبطة بمرحلة الطفولة . وتفردت كاتبة واحدة بالحديث عن ميول الجسد الجنسية ، وعزوف المرأة عن الرجل بسبب ميولها الجنسية ، ودفاع المرأة في ممارسة حقها في أن تكون مثلية ، وظهر ذلك عند إلهام منصور في روايتها «أنا هي أنت» ومحاولتها فلسفة الميول الجنسية ، مع وجود النماذج الأخرى لديها . كما أشارت إلى هذه الناحية صبا الحرز في روايتها «الآخرون» على هامش الحديث عن بطلتها الأساسية ، ولكنها لم تخض في فلسفتها أو تعليلها أو الدفاع عنها . والحال هذه فإن معظم النساء اللواتي خضن صداقات مثلية ؛ أقمن علاقات مع الرجال أيضًا ، وفقط عجزت بطلة إلهام منصور عن القيام بذلك . والأرجح أن الروائيات العربيات قد امتثلن لأعراف الواقع الاجتماعي والثقافي المتحفّظ على الممارسات المثلية ، ولهذا نلمس نوعًا من الاستياء تجاه هذه الممارسات وإدانتها إلا ما ندر . وقد أشارت هنادي السمان إلى ذلك في سياق تحليلها للمثلية الذكورية والمثلية الأنثوية في السرد العربي الحديث ، بقولها «قدّم الأدب العربي المعاصر تمثيلاً للمثلية الأنثوية أقل مما قدّمه عن المثلية الذكورية»[1] . وعلى

(1) Al-Samman, Hanadi: Out of closet, p.297.

غرار «اشتهاء الرغبة في المثيل الذكر ، فإن الرغبة في اشتهاء المثيل الأنثى اقتصرت على الشخصيات الثانوية مع الاكتفاء بإيراد تفاصيل أقل وضوحًا عنها ، باستثناء ما كتبه نهاد سيريس في «حالة شغف ، ١٩٩٨» وإلهام منصور في «أنا ، هي ، أنت ، ٢٠٠٠» ، إذ أطلقت الأخيرة العنان للشخصية الأساسية في روايتها «سهام» أمر البحث عن قبول اجتماعي لهويتها الجنسية المختلفة ، فيما بقيت الشخصيات المثلية في الروايات العربية الأخرى بعيدة عن إدراك جوهر اختلاف هويتها الجنسية عن الآخرين[١] .

وبناء على ما سبق يمكننا تصنيف الصداقة المثلية وفق ثلاثة حقول : الأول ، الصداقة المثلية الطارئة التي تنتهي بزوال مسببها سواء أكان نفسيًا أو مجتمعيًا . والثاني الصداقة المثلية التعويضية التي تستمر نتيجة حرمان صاحباتها من إنشاء علاقة مع الرجال بسبب العنوسة أو موت الزوج ، أو نتيجة انخداعهن بالرجال ، أو غير ذلك . والثالث الصداقة المثلية الدائمة التي ترتبط بمن لديهن ميول جنسية مثلية ، بحيث يتعذر عليهن مدّ الصلة مع الرجال .

---

(1) Al-Samman, Hanadi: Out of closet, p.297.

الفصل السادس

الشرف والمرأة



١. حدود الشرف ومفهومه

أنتمي إلى عائلة شاع عنها صون الشرف، ومنذ كنت طفلة لحظت تلازم ذكر عائلتي والشرف، ولم أكن أعي ما المقصود بذلك، غير أنني ألفت سماع عبارات من قبيل: «هذه ابنة فلان، ما في أشرف منها، وهذه أخت فلان الشريفة، وهؤلاء بنات فلان، وهنّ أشرف من الشرف». ومع تقدمي في السن، وبدء تلقيّ للأوامر والنواهي من قبل العائلة، بدأت أعي أن الشرف أمر مرتبط بنساء العائلة، وبحفاظهن على أنفسهن، وعدم السماح للرجال بمسّهن، ويتوجب علي فعل الشيء نفسه؛ لأحافظ على شرفي وشرف العائلة، ولذا كانت نساؤنا، وأنا واحدة منهن، يتصفن بالجفاء، وعدم التعامل مع الرجال بطريقة تجعلهن يطمعون فيهن، ويتطاولون عليهن، وكنّا نبالغ في الأمر إلى درجة تبدو لي اليوم غير مقبولة، إذ كنا نتعامل مع الرجال، وننظر إليهم على أنهم وحوش كاسرة ستنقض لافتراسنا، فيما لو كنا لطيفات في تعاملنا معهم، ونمّت القصص، التي كنّا نسمعها من الجدات والعمات والخالات والأمهات في ليالي الشتاء الباردة، ونحن نتحلق حول المدفأة عن فتيات خضعن بالقول للرجال، ففتكوا بهن، وكان مصيرهن الموت بعد أن فرّطن بشرفهن، ووصل هذا السلوك إلى درجة النظرة العدائية للرجل. ومع دخولي مرحلة البلوغ، بدأت أعي أن الشرف مرتبط بجسد المرأة، والسماح لرجل غريب بوطئه، وفقد العذرية بدون زواج شرعي، وكانت الصور في ذهني مشوشة حول هذا الغشاء الذي ينبغي الحفاظ عليه، وكيف أن الفتاة لا تساوي شيئًا بدونه. ولم أكن أسمع شيئًا من هذا القبيل يدور حول الصبيان والرجال، وعن وجود ما ينبغي محافظتهم عليه حتى يكونوا شرفاء، بل كانوا كذلك لأن نساءهم من زوجات، وأخوات، وبنات، وقريبات، هنّ الشريفات.

وسرعان ما تبيّن لي أنّ مفهوم الشرف التصق في المجتمعات عمومًا، والشرقية على وجه التحديد بالمرأة وصونها لجسدها، واختزل إلى جزء صغير في جسدها، وهو غشاء البكارة وحفاظها على العذرية، أي اتصل الشرف لدى المرأة بجانب مادي بحت. بينما نأى الرجل بنفسه عن هذا المفهوم المادي، واختص الشرف لديه بما هو

معنوي ، ولم يختصر جسده في جزء منه ، وحفاظه عليه كما الشأن عند المرأة . إلا أن العودة إلى المعاجم لتتبع هذا المفهوم تكشف لنا عن أنه لم يكن مختصًا بالمرأة ، بل دلّ على الرجل ورفعة نسبه ، فالشرف هو الحسب بالآباء والشرف والمجد لا يكونان إلا بالآباء ، والرجل الشريف والماجد الذي له آباء متقدمون في الشرف . والشرف العلو ، ومشارف الأرض أعاليها . وانتقلت هذه الدلالة المادية المكانية ، لتدل على المكانة المعنوية ، فالأشخاص ذوو المكانة المرموقة الذين لهم المجد والقدر والرفعة والعلو ، كانوا يجلسون في أماكن مرتفعة يطلون منها على من وما حولهم . ومما يؤكد الدلالة المعنوية للشرف وصف المصحف بالشريف وهو كلام الله ، ووصف الحديث النبوي بالشريف .

ومن الواضح أن معنى الشرف هنا لا يحيل على المرأة ، ولا يشير إلى معنى الشرف الحالي لديها من قريب أو بعيد . والحال هذه فإن المعاجم لم تفرق في مفهوم الشرف بين المرأة والرجل ، بل خصت الرجل أكثر من المرأة به ، ولم يرد ذكرها في لسان العرب ، وأشار قاموس المعاني إشارة سريعة وهي محدثة غالبًا بقوله : شرف المرأة عفتها وحصانتها . إن هذه الإشارة التي ربطت بين شرف المرأة وعفتها وحصانتها ، تدفعنا للظن بالخلط الحاصل بين مفهوم الشرف ، ومفهوم العفة ، وإذا كان مفهوم الشرف مرتبطًا بالرفعة والسمو ، ويختص بالرجل ، ثم التصق بالمرأة ، فإن مفهوم العفة يحيل على الرجل والمرأة بالقدر نفسه ، والمعنى ذاته . ولعله من المفيد أن نتتبع مفهوم العفة أيضًا لنرى كيف كان ، وما آل إليه ، وكيف تلاشى ليظهر مكانه مفهوم شرف المرأة .

٢. مفهوم العفّة

جاء في لسان العرب عن العفة بأنها : الكف عما لا يحل ويجمل . عفّ عن المحارم والأطماع الدنية ، فهو عفيف وعفّ . الاستعفاف : طلب العفاف ، وهو الكف عن الحرام ، والعفيفة من النساء السيدة الخيّرة . وامرأة عفيفة : عفة الفرج ، ورجل عفيف ، أي عفّ عن المسألة . وورد لفظ «العفة» في القرآن الكريم في أربع آيات كريمات ، على النحو الآتي : قوله تعالى : ﴿لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ ، (البقرة :٢٧٣) . وقوله تعالى : ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ

أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾، (النساء :٦) . والمعنى الأول للعفة الذي قدمته الآيتان السابقتان هو : العفة بمعنى التعفف والترفع عما ليس في ملك الإنسان من أموال الغير ، إنها نوع من العفة المالية التي تجعل الإنسان لا يحرص على أكل الحلال فحسب ، بل ترتقي به إلى مستوى عدم إهدار كرامته في سؤال الناس أيضًا .

أما في قوله تعالى : ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾، (النور :٣٣) . وقوله أيضًا : ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، (النور :٦٠) . فإننا نجد المعنى الثاني للعفة وهو : العفة بمعنى التسامي بالغرائز والرغبات الفطرية ، فوق الزنى ، وفوق كل ما لا يحل للمؤمن ولا يجمل به الوقوع فيه ، سواء في ذلك الفاحشة ذاتها ، أو ما يؤدي إليها من أسباب ومثيرات . وغير خاف على أحد أن القرآن الكريم لم يختص بخطابه النساء من دون الرجال ، أو الرجال من دون النساء ، فكلاهما مطالب بالعفة والتعفف إلى أن يغنيه الله من فضله .

وقد شدّد القرآن الكريم على ضرورة حفظ الفرج ، وجاء الخطاب موجها للذكور أكثر مما هو موجه للإناث ، فقد تكرر قوله تعالى : ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ في (المؤمنون :٥ ، والمعارج :٢٩) ، وكذلك قوله : ﴿والحافظين فروجهم والحافظات﴾ في (الأحزاب :٣٥) . وفي قوله : ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، (النور :٣٠) . ومن الواضح أن أربع آيات تتحدث عن الحافظين فروجهم ، بينما جاءت آية واحدة تخص الحافظات معطوفة على الحافظين فروجهم ، فقد قدمّ الله تعالى الحافظين على الحافظات ، وهذا التقديم له دلالته ، وأن الرجل مطالب بالحفاظ على فرجه أكثر من المرأة ، وغياب العائق المادي المتمثل في غشاء البكارة عند المرأة ، لا يعني أن يفعل الرجل ما يحلو له ؛ لغياب ما يفقده في حال لم يحفظ فرجه ، كما ساد في الأعراف الاجتماعية التي ترى أن الرجل لا يعيبه شيء ، بينما المرأة كل شيء يعيبها .

٣. شرف المرأة والعذرية

تقلص مفهوم العفة وحفظ الفرج إلى الحدود الدنيا التي لا نراها إلا في النصوص الدينية ، ولم نعد نلمح لهما حضوراً فاعلاً في المجتمعات التقليدية أو الحديثة ، وحلّ مكانهما شرف المرأة بمعنى العفة وحفظ الفرج ، وحتى كلمة فرج التي دلّت على الرجل والمرأة في آن ، كما لاحظنا في الآيات القرآنية التي لم تميز بين فرج الرجل وفرج المرأة ، تحوّل معناها ، واقتصر في الدلالة على عضو المرأة ، بينما حلّ القضيب أو الذكر للدلالة على عضو الرجل ، وذلك يدخل أيضًا ضمن التحيزات ضد المرأة ، فصار القضيب رمزًا للفحولة ، وصار الفرج مكانًا يلجه القضيب ، وتابعًا لصاحب القضيب ، وضرورة الحفاظ عليه والذود عنه ، ونصّب الرجل نفسه حاميًا للحمى ، وأن مهمة الحفاظ على شرف المرأة منوطة به ، ونسي الحفاظ على شرفه هو معتقدًا أن شرفه مرتبط بالمرأة التي يملكها ، فهو حينما يصون شرفها يكون شرفه في مأمن مهما فعل هو ، سواء أحفظ فرجه أم لم يحفظه ، وكان عفيفا أم لم يكن كذلك . فالرجل الشريف هو الذي يصون ممتلكاته من زوجة أو أم أو أخت أو ابنة ، ولا يسمح لأحد أن يقترب منهن ، والمرأة الشريفة هي التي تحافظ على نفسها من أجل الرجل الذي يملكها ، لأنها إن فرّطت في عفتها ، وأباحت فرجها ، فستجلب العار لمالكها ، وتعرّض شرفه للتلوث ، ونفسها للعقاب ، أما الرجل الذي لا يستعفف ، ولا يحفظ فرجه ، فلن يؤثّر على المرأة التي تحت وصايته ، ولن يجلب العار لها ، ولن يلوّث شرفها ، كما أنه من الطبيعي أن لا يحاسب التابع المتبوع ، أو المملوك المالك . وأكدت المعنى الذي ذهبنا إليه مها حسن في حديثها عن الدور المنوط بالمرأة ، وحفاظها على الشرف من دون الرجل ، وأن الرجل حينما يوسم بقلة الشرف فإن هذا الأمر له علاقة بسلوك نساء العائلة ، إذ يعد المسؤول عن سمعتهن وحسن سلوكهن ، أي شرفهن ، وبمعنى آخر فإن شرف الرجل مرتبط بشرف التي تحمل وحدها هذا الشرف ، وتقع على عاتقها مسؤولية الحفاظ عليه ، وتكليفها بهذه المهمة لا يأتي بالمعنى الإيجابي للكلمة ، بوصف المرأة حاملة للشرف ، بل بالمعنى السلبي ، بحيث تحاسب على الإخلال بالشرف والإساءة إليه[١] .

---

(١) حسن ، مها : شرف المرأة وعود الكبريت ، -حزيران-٢٠٠٨ ، مقال منشور ، جريدة الأوان ، ص١٤ ، ١٨ ، ومجموع مع عدة مقالات ضمن كتاب (تابو البكارة) الذي جمعه فريق عمل جريدة الأوان على موقعها الرسمي .

وقاد التصور السابق إلى الإعلاء من مفهوم العذرية ، وأيضًا ارتبط هذا المفهوم بالمرأة من دون الرجل ، فتعرف العذراء أو البتول أو البكر في الأصل على أنها المرأة التي لم تقم علاقة جنسية سابقًا ، ومن هنا وصفت السيدة مريم بالعذراء في الديانتين المسيحية والإسلامية . والبتولية أو العذرية هي الحالة في كون المرأة بتولاً أو عذراء . أما في الاستخدام العام لكلمة بتولية فيتسع ليتعدى ذلك جنس الشخص (سواء أكان رجلاً أو امرأة) فقد يكون الرجل أيضًا بتولا ، وهو الرجل الذي لم يقم علاقة جنسية سابقة ، أو قد يستخدم هذا التعبير للحديث عن الأدوات أو الأشياء ، كأن يقال «أرض عذراء» أي الأرض التي لم تطأها قدم إنسان من قبل . وقد حدّد إبراهيم محمود العذرية بوصفها رمزًا من رموز السلطة الذكورية في العمق المجتمعي ، وهي رمز امتلاك الرجل للمرأة أصلا ، «إذ يستحيل النظر في موضوعة العذرية إلا باعتبارها جنحة أنثوية مدمجة بها ، تلاحقها كلعنة ، وتوليفة الذكر الذي يتحرى الجسد في نطاق التفاوت القيمي ، عبر دمغة تحيل إليه وتتهدد المرأة في جسدها ، منذ البداية ، الجسد الذي لا يمكنه الانتقال المرحلي من وضعية العذراء إلى وضعية المرأة إلا بتدشين احتفالي ، طقوسي من قبل الذكر بالذات ، وبشهادة الشهود ، عبر رؤية الدم الأحمر الخاص ، وما في ذلك من محاكمة لكينونة الجسد الأنثوي بالذات»[1] .

هكذا اختزل مفهوم العذراء ، أو البتول ، أو البكر ، في غشاء البكارة ، والبَكَارة بالفتح هي الجلدة التي على قُبل المرأة ، وتسمى عذرة أيضًا والعذراء هي المرأة التي لم تفتض . والبكر هي التي لم يقربها رجل ، ويقال للرجل بكر إذا لم يقرب امرأة ، ومنه قول الرسول : «البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة» . هذا هو المعنى اللغوي للبكارة ، ومن الواضح أنه يحيل على المرأة والرجل بالدلالة نفسها ، غير أن التعريف الطبي يقصره على المرأة ؛ لأنه يحاصره في الدلالة البيولوجية ، فه و«عبارة عن غشاء موجود حول فتحة المهبل الخارجية ويتكون من طبقتين رقيقتين من الجلد بينهما نسيج رخو غني بالأوعية الدموية وغشاء البكارة لا يكون مصمتًا إلا في حالات نادرة وفي ما

---

(١) محمود ، إبراهيم : زنبق شهريار ، جماليات الجسد المحظور في الرواية العربية النسوية ، دار الحوار ، ط١ ، ٢٠١٢ ، ص٩٣ .

عدا ذلك يكون له فتحة تسمح بمرور دم الحيض إلى الخارج»[1] . وقد جرى تضخيم الطقوس التي تحتفي بهذا الغشاء ، وبفضّه ، بوصفه الدليل الوحيد على شرف المرأة ، بل تعدى الأمر ذلك إلى حصره في رؤية الدماء ليلة الزفاف ، فطالما هناك دماء فالمرأة شريفة ، وتفوز بصك البراءة الذي يمنحها الرجل إياه ، وإن كانت غير ذلك ، أما إذا غابت الدماء لأي سبب كان ، فالمرأة ليست شريفة ، ولو كانت مريم العذراء . وهكذا ارتبطت العذرية بالمرأة من دون الرجل ؛ لوجود دليل عليها وهو غشاء البكارة ، بينما ظل الرجل بمنأى عن مفهوم العذرية ؛ لغياب الدليل على عذريته ، وتواطأت القوانين الدينية والمدنية والأعراف والتقاليد كلها مع الرجل ، فأباحت له تجريم المرأة وجواز طلاقها ، إذا اكتشف أنها ليست عذراء ليلة الزفاف ، وهذا وما حدث في قضية الشاب الفرنسي الذي تزوج من فتاة مغاربية على أنها عذراء ، ثم اكتشف عكس ذلك ليلة الزفاف ، فتقدّم بطلب إلى محكمة ليل التي قضت بالحكم لصالحه ، وإعفائه من نفقات الطلاق ، مما أثار فضيحة أخلاقية في فرنسة ، فهبت الجمعيات النسائية ، والثقافية للمطالبة بإلغاء هذا القرار الذي قد يسبب تراجعًا في مستوى الحريات في فرنسة[2] . بينما لا يوجد ما يبيح للمرأة طلاق زوجها إذا اكتشفت أنه غير أعذر ، إذ لا دليل على افتضاض عذريته . ثم شجّعت قوانين جرائم الشرف ، والعقوبات المخفضة لمن يرتكبها على ارتكاب الجرائم بحق النساء بدون أدلة واضحة ، وشاع قتل الزوج لزوجته ، أو أخته ، أو ابنته ، وحتى أمه ، تحت مسمى جريمة شرف ، مما شجع البعض على ارتكاب جرائم لدوافع أخرى ، وتقديمها على أنها جرائم شرف ، طالما أن القوانين تعاضد الرجل في هذا المجال .

إن ربط العذرية بالمعنى الحسي لها ، المتمثل في غشاء البكارة يثير إشكاليات عديدة ، فإذا كان الغشاء هو الدليل الوحيد على صون المرأة لجسدها وشرف الرجل ، فما حال المرأة المتزوجة التي قدّمت دليل براءتها وعفتها ، وصارت حِلًا من ذلك الختم الذي كان يختم جسدها ، ما الذي سيضمن شرفها بعد ذلك وما الدليل عليه؟! وما

---

(١) أبي يسيرة ، هشام بن سيد بن حداد : الغارة على رتق غشاء البكارة ، مراجعة وتقديم : مصطفى بن محمد بن سلامة ، مكتبة الدعوة بالأزهر ، ط١ ، ١٩٩٦ ، ص١١-١٢ .

(٢) ينظر : نموذجان مما كتب بفرنسا عن قضية محكمة ليل ، مجموعة من الكتاب ، تر : عادل الحاج سالم ، ١٣ ، حزيران ، ٢٠٠٨ ، ص١٢ ضمن ملف مجلة الأوان .

حال المرأة المطلقة أو الأرملة التي فقدت عذريتها بطبيعة الحال؟! ثم إن ربط حفاظ المرأة على جسدها بشرف الرجل ، خلق أيضًا إشكاليات عديدة ، ونتج عنه فقد المرأة لحريتها ، وامتلاكها من قبل الرجل ، والتمييز الطبقي بين النساء أيضًا ، وشرعن لسجن المرأة ، وحجبها وكشفها وفقا لأهوائه ، ووأدها خوفًا من جلبها العار له ، وختانها لتخفيف شهوتها وحفظًا لها من ضياع شرفها الذي يعني شرفه .

عمّق التصور السابق عن مفهوم الشرف ، وربطه بالمرأة تبعيتها للرجل ، وحرمانها لأبسط حقوق الملكية ، وهي ملكية الإنسان لجسده ، فصارت المرأة لا تملك جسدها ، بل سادت قطيعة بينها وبينه . ومنذ نعومة أظفارها تحاصر بمجموعة من القوانين والأعراف التي تنمّي لديها التعامل مع جسدها وكأنه أمانة عندها ، أو أنه جزء غريب عنها ، وعليها صونه والحفاظ عليه إلى أن يأتي صاحبه ومالكه الذي يحق له فتح أقفاله ، وكشف مكنوناته . والويل لمن تحاول كشف المستور وفتح الأقفال الموصدة بنفسها ، فذلك سيلحق بها العقاب الذي يصل حدّ الموت . أما الرجل فظل بعيدًا عن كل ذلك ، وخاض تجربة اكتشاف جسده منذ نعومة أظفاره ، وتعرّف على أسرار الجسد ورغائبه وأهوائه ، بدون أن تحاصره القوانين والأعراف ، أو يلحق به العقاب أيًا كان نوعه . وقد تنبهت النسويات إلى هذه القضية ، فها هي نانسي فرايدي تشير إلى الحرية التي يتمتع بها الطفل الذكر ، وهو يمسك بعضوه ، وتؤكد ذلك جيسي بوتر في تعليلها لإصابة البنات بالذعر إذا رغب الأولاد بلمس أعضائهن التناسلية ، وعدم قدرة الأولاد على استيعاب ذلك ؛ لأن الولد يلمس ذكره في كل مرة يريد التبول فيها ، بل لا يقتصر الأمر على ذلك فالأولاد يمارسون الاستمناء على مرأى من بعضهم البعض بدون أدنى إحساس بالذنب ، أو الخوف والخجل ، بينما تعجز الطفلة الأنثى عن ذلك ، إذ تتلقى أهم الدروس عن جسدها ، ومن الشخص الذي يمكنه احتضانها أو إطعامها أو توجيهها ، وتُنهر حينما تلمس عضوها التناسلي(١) .

وكشفت الدكتورة ماري . س . كالديرون رائدة التربية الجنسية عن الدور السلبي الذي تؤديه المرأة نفسها تجاه جنسها بوصفها أمًا ؛ إذ تهتم الأمهات عادة بحشر أنفسهن بين جسد الطفلة وذاتها ، لأنهن يشعرن بأنهن يمتلكن جسدها ، فهن يطلبن منها أولاً الغائط في وقت محدد وبطريقة محددة ، ثم يبدأن بطلب البول بالطريقة

---

(١) فرايدي ، نانسي : أمي مرآتي ص٨٥ ، وينظر ص٢٢٩ .

نفسها ، وفي مرحلة تالية يقفن بين الطفلة والرغبة في مص إبهامها ، وأخيرًا يقفن بين الطفلة والرغبة في تلمّس أعضائها الجنسية والاستمتاع بذلك تقول : «إننا نفرض أنفسنا : وننسى أننا لا نملك جسد الطفلة ، إن جسدها ملك لها ، وجهودنا ينبغي أن تنحصر في مساعدتها على أن تسيطر عليه عبر تأهيلها اجتماعيًا . التدريب الصارم يضع أسس الشعور بأن الجنسية خطأ ، وإمتاع الجسد خطأ ، والعادة السرية خطأ ، والجماع خطأ»[١] .

تعاملت الثقافة الذكورية مع الجسد الأنثوي بوصفه سلعة قابلة للبيع والشراء ، والرهن والسلب ، والكشف والحجب ، والوأد الرمزي بعد غياب الوأد الفعلي بالإقصاء والإخفاء ، والتصميت الشامل والمتكامل الذي أحال المرأة إلى مجرد مسخ ليس له ملامح أو صفات أو تفرّد[٢] . ولعل أبرز مظهر من مظاهر الاستلاب الذي تعرضت له المرأة ، هو عدم ملكيتها لجسدها ، ويظهر ذلك واضحًا في تبعيتها للأب ، أو للأخ ، أو للزوج ، أو حتى للابن في غياب الزوج . وأدى عدم امتلاك المرأة لجسدها إلى شرعنة مراقبة المجتمع للمرأة في كل حركاتها وسكناتها ، وتحديدًا حياتها الجنسية ، وعدّها أمرًا لا يخصها وحدها ، لأنه مرتبط بشرف الرجل والعائلة ، وهو ما أدى ويؤدي إلى جرائم الشرف . وفسّرت رجاء بن سلامة هذا الأمر من خلال ربطه بالصيغ العلائقية التي «تجعل جسد المرأة ملكًا للزوج أو الأسرة ، وهي صيغ مترسبة من البنى المجتمعية التي كانت فيها المرأة موضوع تبادل بين الرجال لا ذاتًا داخل عمليات التبادل الاجتماعي ، وهي صيغة . . . تؤدي إلى تكريس تصورات عتيقة للشرف ، تربطه بالحياة الجنسية وتقصره عليها ، وتجعل جسد المرأة مجال رأسمال رمزي للرجل ، بحيث أن شرفه لا يتلوث بما يعقده هو من علاقات ، بل يتلوث بعلاقات قريباته الحقيقية أو المتخيلة برجال آخرين»[٣] .

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص٩١ .

(٢) حماد ، حسن : جسد المرأة العربية بين فتنة الغواية وعنف القمع ، ضمن كتاب إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي ، أعمال المؤتمر الدولي المنعقد بتاريخ ١٥ و١٦ أفريل ، جامعة عبد الحميد بن باديس ، مستغانم ، الجزائر ، ط١ ، ٢٠١٢ ، ص٣٤٢ .

(٣) بن سلامة ، رجاء : بنيان الفحولة ، أبحاث في المذكر والمؤنث ، دار بترا للنشر والتوزيع ، دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٥ ، ص١٠٩ .

وقاد ذلك إلى تسويغ العنف ضد المرأة، والتحايل عليه تحت مسميات عديدة ففي «كل أنحاء العالم وفي كل لحظة، هناك نساء يغتصبن ويضربن وتسترقّ أجسادهن نتيجة الإتجار بها، وهناك نساء يتعرضن إلى الملاحقة والشتيمة والإهانة ويعيّرن في الطرقات العامة، أو يعيّرهن الأقارب بأنهن عاهرات... فثقافة العنف ضد النساء هي التي تجعل الناس يعتقدون أن العنف ليس عنفًا، وهي التي تسمي العنف بأسماء أخرى هي حماية المرأة، أو تهذيبها، أو الدفاع عن الشرف والعرض والخصوصيات الثقافية... فثقافة العنف هي التي تجعل النساء والرجال لا يعتبرون العنف عنفًا، وهي التي تنتج احتقارًا منظمًا للمرأة ولجسدها، وحدًا لحريتها وطموحاتها»[1].

يؤكد الكلام السابق استمرار العنف ضد المرأة، على الرغم من جميع القوانين والمواثيق والاتفاقيات الدولية التي جرّمت العنف ضد المرأة، بل ما زالت المرأة نفسها، تسهم في إنتاجه في كثير من الأحيان كما في حالة ختان البنات أو (الخفاض)، إذ تحتفي المرأة بهذا الطقس وتسعى إليه في كثير من دول العالم، نزولاً عند العادات والتقاليد والأعراف المتوارثة، ولم تتمكن القوانين حتى اليوم من منع هذه الظاهرة الخطيرة، أو الحد منها، والتي يتعرض فيها جسد المرأة للانتهاك والاغتصاب الذي يورث عاهة دائمة، لا يمكن إصلاحها، ولذلك فإن رجاء بن سلامة تعتقد بأن هذا النوع من تشويه الأعضاء التناسلية للفتاة قد يضاهي في آثاره السلبية الاغتصاب، «فالمغتصب يرتكب جريمة عمياء ربما اعتذر عنها إذا عاد إليه وعيه، أما المرأة الخاتنة أو «المطهّرة»، فهي لا تعدو أن تكون طرفًا فاعلاً في ثقافة تعتبر أن قطع جزء أو أجزاء من أعضاء المرأة الجنسية أمر ضروري لـ «تعديل الشهوة»، وتظن أن هذا القطع من تعاليم الإسلام الضرورية»[2]. ومما لا شك فيه أن الكلام السابق لا يقلل من خطورة الاغتصاب، ولكن المغتصب من الممكن أن يعاقب، لأن جميع القوانين والأنظمة في كل دول العالم تجرّم الاغتصاب، أما الفتاة المختونة فلا أحد ينتصف لها في ظل أنظمة لا تجرّم فعل الختان.

وإلى ذلك فقد ارتبط العنف ضد المرأة بالتمييز والاحتقار للمرأة، إذ استهدفت

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص١٠١.

(٢) المرجع نفسه، ص١٠٢.

المرأة بالعنف بوصفها أنثى لا بوصفها إنسانًا أو مواطنة ، فهي تتعرض للعنف على أساس أنها كائن مؤذ ، أو مصدر فتنة للرجال ، أو تجلب العار إذا لم تحافظ على شرفها الذي هو شرف الرجل مالكها ، وبلغ التمييز درجة جعلت حتى الشتائم الموجهة إلى الرجال ، تحمل التمييز نفسه ضد النساء ، فالرجل في مجتمعاتنا يشتم بالمخنث ونسواني ومأبون وغيرها[1] . ويؤدي الرجل دورًا سلبيًا في الحفاظ على شرف المرأة الذي يعدّه شرفه ، فهو يتسم بالازدواجية والتناقض ، فمن جهة يطالب المرأة بالحفاظ على شرفها من أجله ، ومن جهة ثانية ينتهك شرف المرأة بالتحرش بها ، والذي يصل إلى درجة الاغتصاب ، فهو يريدها شريفة وعفيفة حينما يتعلق الأمر بذويه من النساء ، حتى يظل شرفه في مأمن ، ويريدها أن تستجيب لرغائبه ومتعه ، حينما يلاحقها ويضايقها حتى في لقمة عيشها إلى أن تخضع له ، وفي كلتا الحالتين يوجّه اللوم والإدانة إلى المرأة ، وينسى أنه طرف في هذه العملية ، بل إن الرجل هو الطرف الأكثر تأثيرًا في عملية التحرش الجنسي التي تنتهك كرامة المرأة وحقوقها ، ولا سيما حينما تكون المرأة مجردة من المؤهلات ، التي تمكّنها من مواجهة الرجل والتصدي له ، وبخاصة إذا كان يمتلك زمام مصيرها بشكل أو بآخر ، فإنها تسقط ضحية ، ويرسّخ الرجل بذلك التراتبية الجنسية التي تجعل منه سيدًا وصيادًا دائمًا ، وتجعل من المرأة تابعة وفريسة منتظرة[2] .

وكان لا بد من أن ينعكس ذلك الإرث الثقيل الواقع على المرأة في الآداب والفنون جميعها ، وقد ظهر ذلك جليًا في العديد من الأعمال الأدبية والفنية ، غير أن الكتابات النسوية احتفت بهذا الموضوع ، أي الشرف والمرأة ، وما يتصل به بطريقة مغايرة ومن وجهة نظر ، ورؤية نسوية ، فأعادت تمثيل ما لحق بالمرأة التي كبلتها العادات والتقاليد ، والأعراف والقوانين ، وحاصرتها في إطار الجسد وفي جزء محدد منه ، وكشفت عن الانتهاكات التي لحقت بها ، ما أدى إلى تبني رؤية جديدة تمردت على المفاهيم السائدة حول المرأة والشرف ، ونسفت عرض الحائط بالقدسية التي طالت بعض الأمور المتعلقة بالشرف كالعذرية وسخرت منها ، عبر فضحها لعقلية

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص١٠٥ .

(٢) ينظر : أزرويل ، فاطمة الزهراء : البغاء أو الجسد المستباح ، أفريقيا الشرق ، المغرب ، ٢٠٠١ ، ص٥٧-٥٨ .

الرجل الذي يستريح لرؤية الدماء التي توحي بالعذرية ، والحفاظ على شرف الرجل والعائلة ، بينما من الممكن أن لا تكون المرأة عذراء إطلاقًا ، وقدّمت مفهومًا جديدًا للعذرية . وأكدت على هوية جسد المرأة وحقها في امتلاكه وحرية التصرف به . وأشار عبد الله إبراهيم إلى أن عملية التمثيل السردي قد تدرّجت «من الانشغال بحاجات الجسد وما يقتضيه ذلك من استطرادات وتفصيلات ، إلى التصريح برغباته ، وإلى مراقبته بحذر ومتابعة نموه والخوف عليه ، وصولاً إلى التعامل معه كمركز ينطوي على إيحاءات متصلة بحرية المرأة ، والانتهاك الثقافي الذي تتعرض له في عالم مشبع بالثقافة الذكورية»[1] .

٤. غسل العار

لعل مفهوم «غسل العار» من المفاهيم الشائعة التي نسمعها تتردد بكثرة في المجتمعات الشرقية عمومًا ، وإذا أردنا التدقيق في هذا التركيب الإضافي ، فسنجد أنه يحيل على طرفين : الأول وهو المضاف غسل ، ويشير إلى عملية الغسل والتنظيف لشيء ما ، والثاني وهو المضاف إليه العار ، الذي يأتي لتحديد شيء ما متسخ ، يحتاج للغسل ، ويُفهم من هذا التركيب حال ذكره وجود رجل ، ذكر(أب ، أخ ، ابن ، زوج) يقوم بعملية الغسل ، وامرأة ، أنثى (أم ، أخت ، ابنة ، زوجة) هي العار الذي يُغسل . وبذلك يكون فعل الغسل مرتبطًا بالرجل ، والعار الذي يقع عليه فعل الغسل مرتبط بالمرأة ، ليتحدد مفهوم غسل العار بدقة ، ويكون دالاً على قتل امرأة ما ، يُشك في شرفها ، من قبل رجل ما ، يمت بصلة قرابة لها . أما لو حدث العكس وقتلت امرأة رجلاً للأسباب نفسها ، فلا يطلق على هذه الحادثة مفهوم غسل العار . وفي الوقت الذي يُنظر فيه إلى المرأة التي تقتل رجلاً على أنها مجرمة ، فإن الرجل ، القاتل غسلاً للعار يُتوّج على أنه بطل ، أعاد اعتباره واعتبار عائلته ، بعد أن قتل المرأة التي جلبت له العار . وإذا كان الغسل واجبًا لإزالة الأوساخ ، ويكون ذلك بالماء ، فإن غسل العار لإعادة الاعتبار للشرف المهدور ، يكون بإراقة الدم لا الماء ، وتحديدًا دم الأنثى .

كشفت أليف شافاك ، في روايتها «شرف»[2] ، عن مفهوم غسل العار الذي

---

(١) إبراهيم ، عبد الله : السرد النسوي ، ص٢٢٣ .

(٢) شافاك ، أليف : شرف ، تر : د .محمد درويش ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣ .

يعشش في ثنايا العقلية الشرقية ، التي تلقي بتبعاتها وإرثها الثقيل على عاتق المرأة ، وتجعلها مسؤولة عن الأخطاء والآثام جميعها ، ولذلك يطالها العقاب ، حتى حينما تنتقل إلى العيش في بلدان تحكمها ثقافات مغايرة ، ويظل الرجل في منأى عن ذلك مهما فعل . فقد لقيت بمبي حتفها على يد ابنها إسكندر البالغ من العمر ستة عشر عامًا ؛ لأنه شكّ أنها على علاقة غير شرعية ، بينما لم يفكر في إدانة والده ، أو حتى توجيه اللوم له على هجره لوالدته ، ولإخوته من أجل راقصة ، وإقامة علاقة غير شرعية معها ، وتبديد أمواله على الراقصة والسكر والقمار ، في الوقت الذي كانت فيه أمه تتكفل برعايته ورعاية إخوته ، والعمل في خدمة المنازل ، والتعرض لمختلف أنواع الإهانات بما فيها التحرش الجنسي ؛ لتأمين متطلبات الأسرة في بلد غريب عنها ، وهي الفتاة القادمة من قرية كردية نائية في تركية لمواجهة الحياة في لندن .

أدت الثقافة الذكورية المتغلغلة في اللاوعي دورًا كبيرًا في صياغة الشخصيات النسوية في الرواية ، ورسم مصائرها ، فقد أنفقت نازي ، والدة بمبي وجميلة ، حياتها ثمنًا لإنجاب ذكر بعد ثماني بنات ، إذ لقيت حتفها في آخر ولادة لها بعد رفضها الانصياع لتوجيهات القابلة ، التي أدركت أنه يتوجب عليها إنقاذ الأم التي نزفت كثيرًا ، إلا أن نازي رفضت التخلي عن مولودها ، وطالبت القابلة بفتح بطنها ، وإخراج ولدها الذكر المرتقب ، آمرة إياها :»هيّا مزقيني أيتها العاهرة! . . . إنه ولد ، ألا ترين ذلك؟ إن ابني قادم! أيتها العاهرة الخبيثة الحسود . امسكي بمقص! الآن! افتحي بطني وأخرجي ولدي! . . . لم تبق نازي في قيد الحياة ، كما لم يبق الطفل مدة طويلة في قيد الحياة . . .فالطفل التاسع الذي تسبب في وفاتها ثم لحق بها بعد وقت قصير وهو في المهد لم يكن إلا بنتًا»[١] . وقبل وفاتها كانت قد تعرضت لصدمة ، جعلتها تتوقف عن الكلام أربعين يوما وليلة ، إثر إنجابها لتوءمين بنات ، وحينما تكلمت بعد زيارة شيوخ القرية لها ، قررت تسمية التوءمين بخت وبس ، ومعناهما باللغة الكردية قدر ، لكن زوجها الذي فرح بنبأ كلامها مجدداً اعترض على تسمية البنتين ورأى في تسمية الأم ظلمًا لهما ، فقرر أن يطلق عليهما اسمين آخرين هما بمبي وجميلة ، مع الاحتفاظ بتسمية الأم مراعاة لها ، فصارتا بخت بمبي وبس جميلة[٢] .

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٣-٢٤ .

كما أسهمت نازي ، والدة بمبي وجميلة ، في غرس الثقافة الذكورية في لاوعي بناتها ، عبر توجيهاتها لهن ، ولاسيما ما يتعلق بسلوك المرأة ، وحيائها ، وجمالها ، وعذريتها ، وشرفها ، وضرورة الحفاظ على هذه الأشياء ؛ لأنها رأسمال الفتاة ، وبدونها لا تساوي شيئًا . وحاولت نازي في إطار وعيها البسيط أن تقدم تفسيرًا للفوارق الموجودة بين جنس الرجال والنساء ؛ إذ وضّحت «أن النساء خلقن من مادة بالغة الرقة ، في حين خلق الرجال من مادة سميكة . . . المهم هو أن اللون الأسود لا يظهر البقع ، على العكس من اللون الأبيض الذي يكشف أصغر ذرة من الوساخة ، وعلى الأساس نفسه ، فإن النساء اللواتي تشوب سمعتهن أية شائبة سرعان ما ينكشف أمرهن ويصبحن منبوذات . . . ومن هنا ، فإن العذراء تفقد كل شيء إذا ما سلّمت نفسها لرجل ، وإن كان يحبها . أما الرجل فلا يفقد أي شيء»[1] وإلى ذلك فقد ولدت البخت بمبي ، والبس جميلة في بلدة كان الشرف فيها يمثل أكثر من كلمة ، بل كان اسمًا من الأسماء ، فمن الممكن أن يسمي المرء ابنه «شرف» ما دام أنه (ولد ،ذكر) ؛ «لأن الرجال شرف : كبار السن والشيوخ وحتى تلاميذ المدرسة الصغار الذين تفوح منهم رائحة حليب أمهاتهم . أمّا النساء ، فلم يكن لهن شرف بل لديهن عوضًا عن ذلك العار . وكما يعرف كل فرد ، فإن كلمة عار تشكل اسمًا بائسًا لا يمكن لواحدة أن تسمى به»[2] .

رسمت الثقافة الذكورية المجحفة بحق المرأة مصائر قاتمة للنساء في الرواية ، فنازي أم بمبي وجميلة قدمت حياتها ثمنًا للذكر الموعود الذي لم يأت ، وقضت بمبي نحبها مقتولة على يد الذكر الذي جاء واحتفت به ، وسمّته إسكندر على اسم الإسكندر الأكبر ، متوجة إياه سلطانًا عليها ، فقد دأبت على مناداته بـ «سلطاني» . وحُكم على جميلة بالموت المعنوي لأنها لم تتزوج ، فهي رحم جافة «أشبه بالبطيخة الفاسدة : جميلة المظهر ولكنها جافة ويابسة من الداخل ولا فائدة ترجى منها»[3] ، على الرغم من أنها كانت تسهم في جلب الحياة ، فهي القابلة العذراء الأفضل التي شهدتها المنطقة الكردية منذ مئة سنة ، وعلى يديها وضعت نساء المنطقة أطفالهن ، وعشرات

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٦-٣٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٦٩ .

الأطفال سُمين باسمها (بس جميلة)[١] . وأما سبب عدم زواجها فيعود إلى أسباب خارجة عن إرادتها ، ولا ذنب لها فيها ، تتعلق بموضوع الشرف ، فقد تعرضت للاختطاف انتقامًا من والدها ، وأشيع أنها اغتصبت وفقدت عذريتها ما جعل آدم الذي شغفت به ، وشغف بها ، وأراد الزواج منها ، يعدل عن قراره ويتزوج من توءمها بخت بمبي مع أنه لا يحبها[٢] .

تأسست رواية «شرف» على جريمة شرف عادية ، من الجرائم الشائعة في المجتمعات الشرقية ، حيث يُقدمُ شخص ما على ارتكاب جريمة بحق امرأة ، تجمعه بها صلة قرابة ما غسلاً للعار ، إذ أقدم ابن على قتل والدته إثر اكتشافه لعلاقة غير شرعية تجمعها برجل غير والده ، لكن الأحداث كشفت عن سلسلة من التراكمات التي ألقت بظلالها الثقيلة وملابساتها على الجريمة ، لتكشف عن واقع الأسر التي تنتمي إلى فضاءات ثقافية مغايرة للبيئات التي يعيشون فيها ، وتفضح عدم قدرتهم على الاندماج في البيئات الثقافية الجديدة ، وحملهم لعاداتهم وتقاليدهم وإرثهم الثقيل إلى البيئات الجديدة ما يدفعهم إلى الإعلاء من قيم وأفعال لا تقيم لها البيئات التي انتقلوا إليها كبير وزن أو أي اعتبار ، فمن حيث الظاهر هم مواطنون في البلد الذي انتقلوا إليه ، ولكنهم من حيث السلوك ينكفئون على ذواتهم ، ويتقوقعون على أعرافهم ، لتبقى حالة المنفى والاغتراب هي الحاكمة لتصرفاتهم ، إذ يعجزون عن مدّ جذور ضاربة لهم في المجتمع الجديد ، ويفشلون في اقتلاع جذورهم الممتدة في مجتمعاتهم الأصلية ، ويعزز ذلك ما يتعرضون له من مختلف أنواع التمييز العرقي والعنصري والديني ، وهذا ما أشار إليه إسكندر في حديثه عن الصحافيين الذين لم يكونوا مهتمين بحقيقة الفعل الذي قام به ، «بل إن كل ما يسعون إليه ويفعلونه هو وضعك في إطار حكاية موجودة أصلا في أدمغتهم . وثمة تقارير كتبت أيضًا ، بل أطروحة في جامعة من جامعات لندن ، وفي يوم ما ، ثمة سياسي استخدمني ليلوّث سمعة كل المهاجرين المسلمين وقال : «هذا الرجل نموذج للمهاجر الذي لا ينسجم انسجامًا واضحًا مع مفاهيم الحضارة الأوروبية» أنا غير مرئي في نظر هؤلاء الناس .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٦٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٨٢ ، ١٨٦ .

وكذلك أمّي . إننا لسنا سوى وسيلة لتحقيق غاياتهم»[١] .

إن حقيقة عدم قدرة المهاجرين على الاندماج والانسجام التامّين ، يفضح من جهة أخرى عدم قدرة البلدان التي هاجروا إليها على استيعابهم ، ودمجهم ، وحلّ مشاكلهم ، فالجريمة التي ارتكبها إسكندر ليست الوحيدة ، إذ «ذكرت ناطقة باسم شرطة سكوتلانديارد لصحيفة التايمز ، أن هذه القضية ليست الأولى ولن تكون الأخيرة في المملكة المتحدة وأوروبا . وأوضحت أن الشرطة تحقق الآن في ١٥٠ حالة وفاة يمكن أن تكون ذات صلة بغسل العار»[٢] . وأضافت بأن العدد من الممكن أن يكون أكبر ؛ ذلك أن الشرطة لا تكتشف حالات الموت كلها ، نظرًا لتستر الأسر والجيران وأقرب المقربين من الضحايا على تلك الجرائم ، وكتمانهم لمعلومات في غاية الأهمية[٣] . وبذلك تصبح جرائم الشرف مسوّغة في مجتمع لا يعلي من شأنها ، ذلك أن من يرتكبونها يعانون من إشكاليات في غاية التعقيد ، فالأوطان الجديدة التي وفدوا إليها لم تهضمهم ، وانقطعت أواصرهم بأوطانهم القديمة ، ولم يعودوا قادرين على العودة إليها ، الأمر الذي جعلهم يتقوقعون على ذواتهم ، ويحكمون التمسك بإرثهم من العادات والتقاليد والأعراف التي ورثوها ، ويعيدون إنتاجها بصور أكثر تطرفًا مما كانت عليه في مجتمعاتهم ؛ خوفًا من التلاشي والانمحاء . ولعل هذا ما يفسر لنا الحرص على الأسر الممتدة في مجتمعات تعلي من شأن الفرد ، فطارق حريص على عائلة أخيه آدم ؛ لأنه يخاف على سمعته فشهرتهم واحدة ، وإذا ما لحق العار بأحدهم ، فإن الخزي سيظل ملاصقًا له كما حدث لوالده طبرق الأكبر ، لأن «شرفهم هو شرفه»[٤] ، مؤكدًا أنه «ليس في وسع كل شخص أن يفهم أن الشرف هو كل ما يملكه بعض الرجال في هذا العالم . . . الرجل الذي يلحق العار بشرفه إنما هو رجل ميت»[٥] ، وهذا ما حدث لطبرق الأكبر والد طارق وآدم ، فقد قتله العار بعد أن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٥٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٧-١٣٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٣٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٢٩٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٢٩٢ .

هربت زوجته مع رجل آخر، ولم يمت بسبب تليف الكبد[1]، ومن هنا فإن إسكندر قد غسل عاره، حتى لا يصل إلى نهاية جده، الذي قضى نحبه كمدا؛ لأنه لم يغسل عاره.

ومن الجدير بالذكر أن مسألة الشرف، كما ظهرت في الرواية، مرتبطة بالمرأة فهي التي تحافظ على شرف الرجل بحفاظها على شرفها، أو تجلب العار له بعدم حفاظها على ذلك الشرف، أما الرجل فهو حلّ من ذلك، وله أن يفعل ما يحلو له، فطارق لا يدين أخاه الذي هجر أسرته وتبع راقصة، بل يدين زوجة أخيه قائلاً: «وماذا تتوقعين إن لم تكن امرأة قادرة على الاحتفاظ بزوجها في البيت»[2]، وكذلك فعل إسكندر بطعنه لوالدته، وعدم إدانته لوالده. ومن اللافت للنظر أيضًا أنه «كلّما قلّت إمكانيات المرء ازدادت قيمة شرفه»[3]، وكأنه يحتمي به، ويعوض من خلاله عما ينقصه، فحينما يفتقر المرء للأشياء المادية، ويعجز عن اقتنائها، يعلي من شأن الأشياء المعنوية التي هي في متناول يده، وحينما يخسر ممتلكاته المادية، يصبح شرسًا في دفاعه عن ممتلكاته المعنوية، ليصل دفاعه عنها إلى حد ارتكاب الجريمة، ليثبت أنه ما يزال موجودًا ومالكًا أيضًا. ولعل هذا ما يفسر لنا كثرة انتشار جرائم الشرف، وغسل العار في البلدان والبيئات الفقيرة، والمتخلّفة، وندرتها أو انعدامها في البلدان والبيئات الغنية، والمتحضرة.

مثّلت أسماء أخت إسكندر الشخصية النسوية المستقبلية، غير المتطرفة في توجهاتها إزاء الرجل، إذ استطاعت أن تدرك أبعاد الإشكالية التي تعاني منها المجتمعات الشرقية، فقد أدانت الجريمة التي ارتكبها أخوها إسكندر بحق أمهما، وأرسلت رسالة له أعلنت فيها حدادها على «ميتتين اثنتين: ميتة أمّ وميتة أخ»[4]، ولن تغفر له فعلته حتى بعد أن ينال جزاءه « لن أغفر لك ما اقترفته يداك. قد تتعفن في السجن أو تحترق في نار جهنم، ولكن لا عقاب الملكة ولا عقاب الله سيمحو هذا الإثم في نظري. لن أدافع عنك في المحكمة، ومهما يقل العم طارق، فإنني سوف

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٢.

(٤) المصدر نفسه، ص١٩٩.

أقدّم إفادتي ضدّك»[1] ، إلا أنها لم تتخل عنه ؛ لأنها كانت تعي أنه ضحية أيضًا للثقافة الذكورية التي نشأ عليها ، وأسهمت والدته نفسها في غرسها فيه ، ولذا نجدها تتوجه إلى السجن لاصطحابه إلى بيتها بعد أن أنهى مدة سجنه[2] .

تجاذب أسماء هاجسان : هاجس الانتقام لوالدتها وقتل أخيها ، فوضعت خططًا معقدة «تضمنت استخدام المسدسات ، أو السم ، أو حتى السكين» ، وهاجس «العفو عنه ، عفوًا حقيقيًا وخالصًا»[3] ، ولكنها لم تحقق شيئًا من هذا كله في نهاية الأمر ، وبوصفها كاتبة كان عليها أن تقدم الحقيقة ، وتحكي الحكاية وإن لشخص واحد ، فهي مدينة لأمها بذلك ، ولا ينبغي أن تبقى حكاية الأم طي النسيان[4] . وإلى ذلك فقد اختارت أسماء فعل الكتابة لمواجهة الجريمة ، وبث الوعي ، الذي من شأنه أن يسهم في إعادة صياغة المفاهيم ، أو تغييرها ، وخلق وعي جديد لدى الأجيال القادمة ، يجنبها المصائر القاتمة التي طالت النساء والرجال بفعل الثقافة الذكورية ، والعادات والتقاليد التي ينتمون إليها . تمكنت أسماء في تمثيلها السردي من تفكيك الواقع الذي أنتج شخصيات الحكاية ، وأسهم في صوغ مصائرها ، بعيدًا عن النبرة الوعظية واللهجة الخطابية ، وبذلك استطاعت أن تشخّص الواقع الذي يجعلنا نعجز عن إدانة القاتل ، في الوقت نفسه الذي نأسى فيه لحال الضحية ونتعاطف معها . وإذا كانت الثقافة الذكورية قد تورطت في القتل ، والموت الحقيقي للأم الضحية ، فإن هذه الثقافة نفسها قد أدت إلى القتل ، والموت المعنوي للابن الجاني ، إذ سيظل عالقًا بعد خروجه من السجن بين الحب والكراهية ، عاجزًا عن الحيلولة بين أخته أسماء وبين إحساسها بذلك ، مؤكدة الحقيقة المرة : «إنه أخي . إنه قاتل»[5] . في إشارة إلى أن مثل هذه الثقافة لا مستقبل لها ؛ لأنها متورطة في إنتاج الموت بأشكاله كافة .

بيد أن هذا التفاؤل لا يدعمه واقع حال النساء في المجتمعات الشرقية ، إذ ما نزال نسمع في كل يوم عن جرائم ترتكب باسم الشرف ، ونسبتها في ازدياد ، ولم

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٩٨-١٩٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٥-١٦-١٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ص١٨ .

يسهم التقدم والتطور ونحن في الألفية الثالثة من تغيير العقلية بهذا الشأن، بل أعادت، الظروف التي تعصف بمنطقة الشرق الأوسط من حروب ونزاعات ودمار، عجلة الزمن إلى الوراء وصار من السهل قتل النساء غسلاً للعار، وصونًا للشرف حتى لو لم يكن للمرأة يد في تفريطها بشرفها، كما يحدث في حالات الاغتصاب للنساء اللواتي يقعن في أيدي الأعداء، أو يعتقلن ويودعن في السجون، ويلوث شرفهن، فإنهن يتعرضن للقتل، ويحكم عليهن بالموت، على الرغم من أنهن ضحايا للرجال، وهكذا تعاقب الضحية بدل أن يعاقب الجاني.

٥. كلمة شرف

أماطت صوفية أحمد، في روايتها «أسرار فتاة الحنة»[١]، اللثام عن لون آخر من الظلم الذي تتعرض له المرأة تحت مفهوم الشرف، لتكون ضحية أقوال يطلقها الرجال، ويتوجب على النساء ترجمتها إلى أفعال، حتى لو تسبب ذلك في فقدان المرأة لحريتها وحياتها كاملة، وذلك حفاظًا على شرف الرجل الذي أعطى كلمة شرف، ونقضها يخلخل هيبته، وحتى يحافظ على صورته أمام المجتمع الغارق في الثقافة الذكورية التي تعلي من شأن مثل هذه الكلمة، فلا بد من التضحية بالمرأة، ليقترن بذلك مفهوم الرجولة والشرف بسلب المرأة لحقها في الحرية، واختيار حياتها ومستقبلها، ومحاصرتها بكلمة أو وعد قطعه والدها أو عمها أو أخوها أو جدها، وتعامله معها وكأنها قطعة أثاث، يقتنيها وله حرية التصرف بها، ونقلها من مكان إلى آخر، ووضعها في المكان الذي يرتئيه، حتى لو كان ذلك المكان غير ملائم لها، وسيؤدي إلى تعفنها وتلفها، فهي في نهاية المطاف إحدى ممتلكاته الخاصة.

لم تكن تعرف زيبا الفتاة البريطانية من أصول باكستانية، والبالغة من العمر ستة عشر عامًا، ما ينتظرها حينما عاد بها والداها إلى بلدهم الباكستان، إذ توهمت أنها ستقضي إجازة صيفية مليئة بالمغامرات في وطن الآباء والأجداد، غير أن هذا الوهم سرعان ما تبدد، حينما تكشّفت لها حقيقة ما دُبّر لها، وأنها أعيدت إلى الوطن لإتمام مراسيم زفافها من ابن عمها أسيف، بدون أن تُؤخذ موافقتها، وأنه يتوجب عليها الانصياع لهذا القرار الذي اتخذه والدها بالنيابة عنها، حتى ولو كان

---

(١) أحمد، صوفية: أسرار فتاة الحنة، تر: ميشلين حبيب، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

الأمر يتعلق بمصيرها ، لأن الموضوع مرتبط بكلمة شرف أعطاها الوالد لأخيه ، ولا يمكنه التراجع عنها ، فالفتيات في عائلتهم «يفعلن ما يؤمرن به ، الآباء هم الذين يقررون من ستتزوج بناتهم . لقد أعطيت أخي كلمتي . إن الموافقة تتعلق بشرفي وشرفك أنت أيضا»[1] ، ويصر الوالد على موقفه ، حتى بعد أن يعلم بأن ابن أخيه لن يقبل بالسفر إلى بريطانية ، ما يعني بقاء ابنته الوحيدة في باكستان ، وفشل خطته مع أخيه في إنقاذ أسيف من الموت ، معبرًا عن ذلك بقوله : «لقد فات الأوان . لقد أعطيت كلمة شرف . إن شرفي يعتمد على المضي في هذا الزواج»[2] . وتؤكد الأم الحاضنة ، والمنتجة للثقافة الذكورية نفسها هذا الأمر ، مساندة الأب في قراره قائلة : «زيبا . نحن نساء ، ونحمل شرف آبائنا وأزواجنا . يجب أن نفعل ما يقولون . الأمر هكذا منذ الأزل . لا تقاومي ذلك»[3] ، علمًا بأن زيبا هي ابنتها الوحيدة ، ولقيت اللوم من أختها ووالدتها على تفريطها بها ، إلا أنها لم تغير موقفها ، تقول زيبا : «كانت أمي تستعد لتقدمني كأضحية من أجل شرف زوجها»[4] .

كشفت صوفية أحمد ما تتعرض له النساء في باكستان بسبب العادات ، والتقاليد ، والثقافة الذكورية الضاربة بجذورها في عمق المجتمع الباكستاني ، كما هو الحال في المجتمعات الشرقية عمومًا ، وقد طالت حتى النساء اللواتي نشأن ، وترعرعن في بيئة أخرى وثقافة مغايرة ، إذ ظللن يتأرجحن بين ثقافتين مختلفتين : الثقافة والبيئة التي نشأن فيها ، وثقافة الآباء التي يقسرون أبناءهم عليها ؛ لعجزهم عن الاندماج في المجتمعات التي هاجروا إليها . ومن هنا ظهرت إشكالية الهوية والانتماء ، فزيبا المواطنة البريطانية التي نشأت على قيم الحرية والعدل والمساواة ، تجد نفسها مقيدة ومجبرة على الانصياع لعادات وتقاليد لا تعرف عنها شيئًا ، ولم تُنشّأ عليها ، ويتوجب رضوخها والطاعة العمياء لكل ما يملى عليها ، منعًا من جلب العار للأب[5] . وتتقاطع رواية «أسرار فتاة الحنة» في تعبيرها عن إشكالية الانتماء

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٥٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٢٥٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٤١ ، ٦٥ .

والهوية ، مع رواية «شرف» لأليف شافاك التي وقفنا عندها سابقًا .

فضحت رواية «أسرار فتاة الحنة» التناقض الصارخ الذي تنتجه الثقافة الذكورية ، إذ توغل في إقصاء (المرأة ، الأنثى) ، وسلبها لأبسط حقوقها في الحرية والاختيار والحياة من أجل (الرجل ، الذكر) الذي يتربع على عرش تلك الثقافة . فالمرأة ، الأنثى مطالبة بالتضحية بحياتها وحريتها من أجل أن يحظى الرجل ، الذكر بالحياة والحرية . والمرأة ، الأنثى مطالبة بالتخلي عن خياراتها ومستقبلها ، حفاظًا على شرف الرجل ، الذكر الذي اتخذ قرارًا بشأنها بدون الرجوع إليها ، فقد أعطى كلمة شرف ، وعلى المرأة أن تدفع ثمن تلك الكلمة التي لا علاقة لها بها . ويبلغ التناقض ذروته حينما تطالب المرأة ، الأنثى بدفن نفسها في الحياة ، والقبول بزوج لا تحبه ولا ترغب به ، وتتخلى عن مستقبلها العلمي والعملي ، والانتقال للعيش في بيئة لا تنتمي إليها من أجل إنقاذ حياة رجل ، ذكر اختار حياته وعمله بملء إرادته ، فزيبا التي خطط والدها وعمها لتزويجها من أسيف ابن عمها ، لم يكن لأن أسيف يرغب بالزواج منها أو أنه يحبها ، بل لأن أهل أسيف كانوا يخشون على ابنهم من الموت ؛ لأنه ضابط في الجيش ، وحياته معرضة للخطر بسبب القتال والصراع الدائر في البلاد ، والطريق الوحيدة لإنقاذه هي زواجه من ابنة عمه ، على أمل أن تكون جواز سفره إلى مغادرة الباكستان ، والذهاب إلى بريطانية بعيدًا عن نار الحرب ، فزيبا هي «بطاقته المجانية لمغادرة البلاد»(١) .

لم تكن زيبا الفتاة الوحيدة التي أعيدت إلى باكستان من أجل ذلك المصير الذي ينتظرها ، فقد سبقتها فتيات أخريات إلى ذلك . فقد تعرفت في أثناء وجودها في قريتها في باكستان على صديقة تدعى سيهار ، مواطنة بريطانية من أصول باكستانية ، انتزعت من حياتها في بريطانية ودفنت في باكستان في قرية نائية ، وفي مكان يشبه السجن ، يدعى «الهافلي» ، وشُددت عليها الرقابة إلى أقصى حدودها ، وكانت تتعرض للعنف اللفظي ، والجسدي من زوجها الذي لم تتمكن من قبولها له حتى بعد أن صارت زوجته ، وحملت بابنه ، فكانت تتعرض للاغتصاب في كل مرة على يد الرجل الذي من المفترض أنه زوجها ، لكن الرواية كشفت عن أمر في غاية الخطورة ، إذ تبين أن زواج سيهار لم يكن شرعيًا ، فقد استخدمت فتاة أخرى ، لتدلي

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٦٨ .

بالموافقة على الزواج من وراء حجاب حينما سألها الإمام الذي عقد القران عن موافقتها، بينما لم تكن هي موافقة على ذلك الزواج[1]، ما يعني أن عقد القران باطل، وغير شرعي، ومع ذلك تواطأت عائلتها مع عائلة زوجها على قبول ذلك، فالعادات والتقاليد والثقافة أقوى من القوانين، والتشريعات.

قدّمت الرواية كلًا من شخصيتي زيبا وسيهار، بوصفهما نموذجًا لعدد لا نهائي من الفتيات اللواتي يتعرضن للمصائر نفسها في باكستان، وفي المجتمعات الشرقية التي تحكمها الثقافة الذكورية عينها، وفضحت زيف هذه الثقافة التي تتعارض مع الأديان التي سنّت حق المرأة في اختيار الزوج، ووضع شرط قبولها ليكون الزواج صحيحًا؛ بيد أن هذا الحق سطا عليه الآباء، وممثّلوهم، ومن ينضوي تحت لوائهم من النساء أيضًا، انتصارًا لمفهوم الشرف. ولنا أن نتخيل في مجتمع كهذا عدد النساء اللواتي يتعرضن للاغتصاب في كل يوم تحت غطاء شرعي زائف، وينتج عن ذلك أبناء غير شرعيين، وهذا ما عبّرت عنه سيهار بقولها: «أنا مثل أولئك الأمهات المراهقات غير المتزوجات في الوطن، اللواتي يصبحن حوامل، باستثناء أنهن لا يتعرضن للضرب ليلة تلو الأخرى «حتى يصبحن حوامل»»[2]. وإلى ذلك فإن حال سيهار، وغيرها ممن هن في مثل وضعها، أسوأ بكثير من حال الأمهات العازبات من المراهقات اللواتي يصبحن كذلك إثر علاقات يقمنها مع الرجال بمحض إرادتهم في الغرب، بينما هي أصبحت مثلهن تحت وطأة العنف. فسيهار لم تختر الزواج، ولم تقبل به، ولم تتقبل فكرة الإنجاب، ولم تختر أن تصير أمًا بل أجبرت على كل ذلك، ثم لقيت حتفها في أثناء الولادة بعد نزيف حاد في قرية نائية ومتخلفة، إذ لم يتمكن أحد من إنقاذها[3].

أما زيبا فقد لقيت مصيرًا مغايرًا لمصير صديقتها سيهار، وجاءت نهايتها سعيدة، إذ تمكنت من الهرب من المصير الذي كان يتربص بها، بمساعدة اللجنة البريطانية العليا التي تهتم بشؤون مواطنيها، بعد أن أرسلت لهم رسالة عبر البريد الإلكتروني

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٧٦-٧٧، ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢١٦.

تخبرهم بوضعها، ومكان إقامتها، وتناشدهم لمساعدتها[١]. ثم تصالحت مع عائلتها، وقدّم لها والداها اعتذارهما، وحصلت على درجات عالية مكّنتها من التسجيل في الكلية التي أرادتها، لتأتي نهايتها سعيدة، ومفتعلة، ربما في نظرة تفاؤلية إلى أنه من الممكن أن تتغير الأحوال، وتتزحزح تلك الثقافة المجحفة بحق النساء، ولكن تفتقد هذه النهاية للمنطق، فالتغيير جاء من الخارج، وإذا لم تتفكك الثقافة الذكورية من داخل المجتمع نفسه، فإن الإشكالية ستظل قائمة، وإذا كانت زيبا قد حظيت بفرصة للنجاة، فإنها لا تمثل سوى حالة فردية؛ لأن مئات، بل آلاف النساء، ما زلن يتعرضن لما تعرضت له سيهار حتى يومنا هذا، فبعضهن يموت معنويًا، والآخر يموت فعليًا، وتستمر العادات والتقاليد، والثقافة الذكورية المجحفة بحق المرأة في رسم مصائرهن.

٦. قتل الضحية شرفًا!

إن تعرية ما تتعرض له المرأة من ظلم يلحق بها، نتيجة العادات والتقاليد والأعراف، والقوانين العاجزة عن حماية المرأة، على الرغم من كل التدابير التي تتخذها، إضافة إلى الجهود الدولية المبذولة في هذا السياق فيما يتعلق تحديدًا بجرائم الشرف، ليست حكرًا على النساء، فهناك رجال أيضًا ينهضون بهذه المهمة، وإذا كانت هذه القضية تقض مضجع النساء؛ لأنها تخصهن، فإن الأمر ذاته ينطبق على الرجال سواء أكانوا من المدافعين عن المرأة، والنظر إليها على أنها ضحية، وتحتاج إلى الحماية، أم من الرجال الذين هم ضحية الثقافة الذكورية، التي تدفعهم لمحاكمة الضحية، وقتلها بدل الجاني. وإلى ذلك كان لا بد لنا من الوقوف عند نموذج من الكتابات الذكورية، التي تعرضت لهذا الموضوع، لنرى الأبعاد التي تناولت من خلالها مفهوم الشرف، ورؤيتها لواقع حال المرأة وما تتعرض له، وقد وقع اختيارنا على رواية «شرفة العار» لإبراهيم نصر الله الذي أهدى روايته «إلى ضحايا (جرائم الشرف) في العالم بأسره، إلى النساء في كل مكان»[٢].

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٣٩-٢٤٠، ٢٥٨.

(٢) نصر الله، إبراهيم: شرفة العار، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط٥، ٢٠١٦، ص٥، (يشار إلى أن الطبعة الأولى من الرواية صدرت عام ٢٠١٠).

عرض إبراهيم نصر الله لسيرة منار، الفتاة الوحيدة في عائلة مكونة من ثلاثة ذكور، والأب والأم، وكشفت السيرة عن تميز منار، وتفوقها على إخوتها في دراستها، وفي قربها من والديها وحرصها على جميع أفراد أسرتها، في حين فشل إخوتها في أن يكونوا مثلها، لكن ذلك لم يحل دون تسلط أخيها الكبير أمين عليها، ومحاصرتها في أثناء ذهابها إلى الجامعة، وإيابها منها، والتضييق عليها، بل وكان وراء ما لحقها من أذى طال حياتها في نهاية المطاف، فذهبت ضحية سوء أفعاله وعنجهيته، وجهله . فبعد أن توقف والدها عن إيصالها بسيارة الأجرة التي يعمل عليها إلى الجامعة، صار يونس السائق الذي بدأ بالعمل على السيارة يوصل منار؛ لأن أمين فشل في الحصول على شهادة قيادة عمومية، ما حال دون توليه هذه المهمة، لكنه ظل يتلصص على أخته ولأنه كان مرتابًا من يونس، بدأ يتقرب منه إلى أن اكتشف أنه على صواب، ولكنه لم يكن أفضل حالاً منه، فقد انغمس معه في اللهو والسكر، واصطياد النساء، ثم قرر أن يحل مكانه في العمل على سيارة الأجرة، بعد أن عرف المداخل والمخارج جميعها، ففاجأ الجميع بنجاحه في الحصول على شهادة قيادة عمومية، وكان من الطبيعي أن يعتذر من يونس؛ ليحل مكانه على السيارة، غير أن يونس لم يغفر له فعلته، وكتمانه هذا الأمر عنه، وزادت رغبته في الانتقام منه بعد أن أنكر المال الذي استدانه منه، فهدده عبر مكالمة على الجوال: «بسيطة! ولكن إذا كنت تتخيل أنني سآتي لأطرق باب بيتكم مثل شحاذ لأطلب حقي، فأنت واهم . . . لن أطلبها منك مرة أخرى، تأكد من هذا، وتأكد أنك حين تنسى تمامًا أنك أخذتها، سأذكرك بشيء لا يمكن أن تنساه أبدا»[1] .

لم يتصرف أمين بوصفه رجلاً، وعليه ردّ الحقوق لأصحابها، بل تعمد نكران حق يونس، والمال الذي أخذه منه، ولم يلجأ يونس إلى رد فعل رجولي باستعادة حقه ممن اغتصبه منه، وما بين ذكرين نذلين كانت منار، المرأة هي الضحية، إذ تقصّد يونس أن يكون موجودًا في موعد عودتها إلى البيت، بعد أن توقف أمين عن إيصالها إلى المدرسة التي تعمل فيها، بعد تخرجها من الجامعة، بدعوى أنها ليست صغيرة، ويمكنها أن تعود لوحدها، ولأنها كانت قد اعتادت إيصال يونس لها سابقًا فلم تنتبه إلى شيء مريب . غير أن يونس لم يكن قد نسي تهديده، ووعيده بالانتقام

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٨٩ .

من أمين ، فغيّر طريق السيارة في يوم زفاف أمين على جارته تمام ، بعد أن انفضحت علاقته بها أمام الجميع ، ولأن منار كانت تعرف طريق البيت جيدًا سألته عن سبب تغيير الطريق ، فادّعى أنه مضطر لاصطحاب أمه في طريقه ، فلم تمانع ، لكن المفاجأة كانت حينما وضع سكينًا على رقبتها بعد أن وصل بالسيارة إلى طريق مظلم ، وأمرها أن تنزل مهددًا إياها بالقتل ، ثم اقتادها إلى داخل غرفة كان قد أعدّها مسبقًا لهذا الغرض ، واغتصبها تحت التهديد بالقتل ، ولم تجد نفعًا مقاومتها ، افتض عذريتها بكل عنف ، ثم أمرها أن ترتدي ملابسها التي نزعها عنها عنوة ، فتمزق أعلى ثوبها ، وبعدها أوصلها إلى بيتها تمامًا كما كان يفعل في كل مرة ، محمّلاً لها رسالة لأخيها الأمين : «قولي لأخيك ، إن ما فعلته هو هديتي له بمناسبة زواجه ، قولي له : إن كان رجلاً ، فليحاول الوصول إليّ»[1] .

وقعت منار ضحية العقلية الذكورية ، التي ترى في المرأة أداة من أدوات الانتقام من الخصوم ، إمعانًا في إذلالهم . وأخفت ما حصل لها في بداية الأمر عن عائلتها التي لاحظت أن منار بدأت تذوي ، وتذبل أمامهم ولا يعرفون السبب ، لأنها كانت تدرك أن ما حصل لها سيودي بحياتها ، في ظل المجتمع الذي تعيش فيه ، وتعرف أعرافه وقوانيه جيدًا ، وعدم تمييزه بين الضحية والجلاد ، ولا سيما بعد حادثة الطالبة التي قتلها أخوها ، مدّعيًا أنها فرّطت بشرفها ، بينما كان هو من يغتصبها وقد باحت لمنار بهذا السر ، بوصفها المرشدة الاجتماعية في المدرسة . لكن انقطاع دورة منار وبروز بطنها ، جعلت مصيبتها مضاعفة ، ولا سيما بعد أن حاولت إجهاض نفسها بدون جدوى ، فقررت إخبار زوجة أخيها الأولى نبيلة بالأمر ؛ لأنها كانت مقرّبة منها . لم تحتمل نبيلة الصدمة وحدها فأخبرت الأم ليحاولوا تدبر الأمر ، ولكن المساعي جميعها فشلت في التخلص من الفضيحة ، بعد أن رفض الطبيب إجراء عملية الإجهاض لمنار ؛ لتقدم الحمل وخطورة الأمر على حياتها ، وكان لا بد من أن ينكشف الأمر فعلم أمين به ، وثار غضبه وجاء شاهرًا سكينه يريد قتل أخته ، فأوقفته أمه ، وأخبرته بأنه السبب فيما حدث لأخته ، وأنها ضحيته ، فراح يتوعد يونس بالقتل ، غير أن يونس الذي رد على مكالمته مؤكدًا فعلته ، لم يعثر له على أثر ، فعاد إلى الضحية يلومها . وما بين عجز أمين عن النيل من خصمه الحقيقي يونس ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١١٤ .

وسخرية عمه منه ومطالبته لهم بغسل عارهم ، وإلا سيفعل أحد أبنائه ذلك ، اشترى مسدسًا بما ادّخره من مال ، وراح يحشوه أمام تمام التي أذهلتها رصاصة خرجت من المسدس بدون قصد ؛ لأنه لم يكن يعرف آلية استعماله . ولحسن الحظ ظلت تمام على قيد الحياة ؛ لأن الرصاصة أخطأتها ودخلت في الجدار ، وبعد أن عرف آلية عمل المسدس ، هرع إلى بيت أهله ، في الوقت الذي التقطت فيه تمام أنفاسها ، وهرعت لطلب الشرطة ، وقبل أن يتمكن أمين من تفريغ المسدس في رأس منار ، كانت الشرطة قد حضرت ، واقتادت منار معها ، وبعد التحقيق في حادثة الاغتصاب أبقتها عندها لحمايتها[١] .

بدا أن تدخل الشرطة سيحمي منار من موت مؤكد ، غير أن ما تعرضت له في السجن كان أشد إيلامًا من الموت ، إذ تعرضت لمضايقات من مختلف الأنواع ، فعناصر الشرطة الذكور يتلذذون بسماع قصص السجينات ، ولا سيما فيما يخص التفصيلات الدقيقة للعملية الجنسية تحديدًا ، حتى لو كان ذلك اغتصابًا ، والسجانة تمعن في إذلال السجينات ، وتطالبهن بالتعري لتتأكد من عدم اصطحابهن لأي أداة إلى داخل الزنزانة ، وفي الداخل تعرضت منار للاغتصاب مرة أخرى على يد امرأة سحاقية هذه المرة على مرأى من السجينات ، وعلمت السجانة بذلك ولم تفعل شيئًا ، إضافة إلى ذلك ، ما سمعته من قصص لنساء أخريات وما لقينه ، وأسباب دخولهن السجن ، تكشف كلها عن تواطؤ القانون مع الرجل ضد المرأة[٢] . كما أنها استشفّت مما روي لها بأنها إما سيحكم عليها بالموت الفعلي إذا خرجت من السجن ، أو بالموت المعنوي ببقائها داخل السجن ؛ لأن خروجها منه سيعرض حياتها للخطر ، ففي الحالتين كلتيهما الموت يترصد بها ، طالما أن الراية السوداء فوق بيت أهلها ما زالت ترفرف .

كشف إبراهيم نصر الله عبر قصة منار عن مدى التخلف ، والجهل ، والتطرف الذي يحاصر المجتمعات الشرقية ، والعربية تحديدًا بثقافتها الذكورية ، إلى درجة لا يُميّز فيها بين امرأة فرّطت بشرفها ، وأخرى انتهك شرفها رغمًا عنها ، فكلتاهما تصل إلى المصير نفسه ، كما فضح زيف العادات والتقاليد والأعراف التي تجرّم المرأة ، وتبقى

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٧٨ ، ١٨١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٠٤ .

الذكر بعيدًا عن العقاب ، لتتحول الضحية إلى جان ، ويبقى الجاني حرًا طليقًا ، وكيف تدفع ثمن أخطاء لم تقترفها ؛ لأن الذكر يرى في الأنثى وسيلة سهلة المنال لبلوغ هدفه في الانتقام . إضافة إلى ذلك كشف عن عجز القانون ، وقصوره في حماية الضحايا ؛ إذ يسهل التحايل على القانون ، واستدراج الضحية خارج السجن وقتلها غسلاً للعار ، وهذا ما انتهت إليه منار التي استدرجت خارج السجن ، بحجة تسفيرها إلى عند أخيها عبد الرؤوف في دبي ، بعد أن تواطأت العائلة على وضع خطة محكمة لذلك ، وأخرجت من السجن ، معتقدة بأنها ستحظى بفرصة حياة جديدة ، لتجد الموت المتربص بها متمثلاً في أخيها أمين الذي كان سبب كل ما لقيته ، بيد أنه الذكر الذي لا يُحاسَب على أفعاله ، بل يُحاسِب ، وكأن أفعاله الشائنة لا تلوّث شرفه ، بل ما يلوّث شرفه بقاء ضحية أفعاله على قيد الحياة ، لأنها تذكره بدناءته ، فيسفح دمها أمام الجميع ، لتتوقف الراية السوداء عن الرفرفة ، معلنًا أمام العائلة غسله للعار[1] . وإلى ذلك فإن ضحايا الاغتصاب من النساء يمتن ثلاث مرات ، مرة في أثناء اغتصابهن ، وأخرى حينما لا يجدن من يساندهن ويدافع عنهن ويحميهن من عوائلهم أو أقربائهم أو محيطهم ، وثالثة حينما تسفح دماؤهن غسلاً للعار الذي لم يتسببن هن في جلبه ، بل جلبه الذكر بانتهاكه للمرأة ، والاعتداء عليها ، ويكون لزامًا في إطار المنطق والوعي السليم ، أن يعاقب الجاني لا الضحية .

لم يختلف إبراهيم نصر الله في رؤيته للعالم ، وتعاطيه مع جرائم الشرف ، وموقفه منها عبر روايته ، عما قدّمته الكاتبات النسويات ، فالجميع يدين هذه الجرائم ، ويفضح زيف العادات والتقاليد ، والأعراف والقوانين المتواطئة مع الرجل ، والثقافة الذكورية الضاربة بجذورها في أعماق المجتمعات العربية والشرقية عمومًا ، لتتحول المرأة إلى ضحية لتلك الثقافة ، وممثليها ، على الرغم من أن الأديان والشرائع جميعها تُحرّم قتل النفس إلا بالحق ، وترى في الاغتصاب جريمة نكراء ، بيد أن الواقع أثبت أن العادات والتقاليد والأعراف أكثر تأثيرًا وتحكّمًا بهذه المجتمعات ، فحينما يحدث التناقض بين ما تشرّعه الأديان ، وتشرعنه الأعراف والعادات ، يتوارى تأثير الدين لتحل مكانه الجاهلية الأولى ، ويغدو وأد البنات ، أو حرق النساء ، أو ذبحهن أمرًا طبيعيا للحفاظ على الكرامة والشرف ، وفق الوعي الزائف للرجل .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٣٢-٢٣٣ .

ولا بد من الإشارة إلى تغيير طفيف قد طرأ على جرائم الشرف في العصر الحديث ، فبعد أن كان الرجل الذي يكتشف أن إحدى قريباته فرّطت بشرفها ، أو فقدته بطريقة ما ، أو اشتبه بها ، يقتلها سابقًا ، ثم يمضي برجليه إلى مقرّ الشرطة ، ليسلّم نفسه وهو يتباهى باستعادته لكرامته وشرفه المهدور بعد أن غسل عاره ، ليمضي مدة سجن رمزية لا توازي جريمة القتل التي ارتكبها ، وتتراوح بين ستة الأشهر والسنتين بحسب قوانين كل بلد من البلدان ، ثم ليخرج متباهيًا أمام عائلته ومحيطه بما قام به ؛ أصبح اليوم يتملص حتى من هذه العقوبة الرمزية ، التي تواطأ عليها القانون معه ، وراح يغسل شرفه وفق خطة محكمة ، بمباركة من العائلة التي تتستر على الجريمة برجالها ونسائها ، لتبدو الجريمة وكأنها حادثة دهس بسيارة ، أو انتحار من مكان مرتفع ، أو ما شابه ، وتبوء جميع التحقيقات بالفشل إذ تنعدم الأدلة على ارتكاب الجريمة . فيكون الرجل بذلك قد غسل العار ، وتملص من أدنى درجات العقاب في آن . وكثيرًا ما نسمع عن موت مفاجئ لفتاة ما ، أقدمت على الانتحار بحرق نفسها ، أو بتناولها لكمية من الحبوب ، أو شربها للسم ، أو رميها لنفسها من أعالي شرفة ، أو سطح بيت ، أو دهسها بسيارة مسرعة لم يعرف رقمها ، ويتبين فيما بعد أن كل تلك الحوادث مدبّرة ، ولها علاقة بجرائم الشرف ، إلا أنه لا دليل عليها . والحال هذه ، فإنه من المتعذر إعطاء نسب دقيقة لضحايا الشرف من النساء .

٧. العدو وانتهاك الشرف

قدّمت مارثيلا سيرانو في روايتها «عشر نساء»[١] صورة مغايرة لمفهوم الشرف ، وردود الفعل على انتهاكه ، لما وجدناه عند غيرها من الكاتبات ، عبر قصص عشر نساء ، كل واحدة منهن تروي سيرتها ، والحال الذي انتهت إليه ، ما أدى إلى مراجعتها لطبيبة نفسية . ولعل قصة ليلى الفتاة التشيلية المنحدرة من أصول عربية ، فلسطينية ، عائلة والدها تعيش في لبنان ، وشارون قتل نصف أسرتها في شاتيلا ، وعائلة أمها تعيش في بيت جالا في فلسطين ، هي التي تعنينا في موضوع بحثنا .

لم تتعرض ليلى للقتل نتيجة تفريطها بعذريتها ، أو حملها بدون زواج ، أو اغتصابها ، أو خيانتها لزوجها ، كما يحدث عادة للنساء اللواتي ينحدرن من أصول

---

(١) سيرانو ، مارثيلا : عشر نساء ، تر : صالح علماني ، بلومزبري ، مؤسسة قطر للنشر ، ط١ ، ٢٠١٣ .

عربية ، أو شرقية عمومًا ، وكما حدث لمنار في رواية إبراهيم نصر الله «شرفة العار» ، ولبمبي في رواية أليف شافاك «شرف» ، التي وقفنا عندها سابقًا ، بل كانت تتخذ تدابيرها باستخدام لولب ، لمنع الحمل من جراء علاقاتها مع الرجال ، ولم تكن العذرية تعني لها شيئًا ، أو لعائلتها التي تمكنت من الاندماج في المجتمع التشيلي ، ولاسيما أن تربيتها علمانية ، وأبويها ليسا متدينين[1] . لكن ذلك لم يمنع من معاناتها ، وتحولها إلى امرأة كحولية بعد حادثة الاغتصاب التي تعرضت لها ، على أيدي ثلاثة جنود إسرائليين ، في أثناء زيارتها لغزة بوصفها صحفية ، بينما كانت عائدة من زيارة ابنة خالها في بيت لحم ، ومشيها بالقرب من الجدار العازل ، جدار الفصل العنصري[2] ، وزاد في المعاناة ما نتج عن ذلك الاغتصاب من حمل ، وإنجاب لطفل ينحدر من صلب العدو ، وعجز ليلى عن إخبار أهلها بهوية والد الطفل[3] .

إن مسألة الشرف التي تثيرها قصة ليلى ، ليست مسألة فتاة تفرّط بنفسها ، وشرفها بمحض اختيارها نتيجة العاطفة ، أو الرغبات والشهوات ، أو الحاجة ، أوالطمع في المال والشهرة ، وتجلب العار لنفسها ولأهلها ؛ بل هي قضية عدد لا نهائي من النساء اللواتي ينتهك شرفهن رغمًا عنهن من قبل العدو ، الذي يرى في نساء خصمه هدفًا ، ووسيلة للانتقام والإذلال ، وينطبق الأمر حتى على النساء اللواتي يتعرضن للاغتصاب من قبل أي شخص ، بما في ذلك سفاح المحارم ، وما يحدث تحت غطاء شرعي في مؤسسة الزواج . فطالما يحدث الأمر من غير موافقة المرأة ، فهذا يعني انتهاكًا لشرفها وإذلالاً لها ، ولعل هذا تحديدًا ما شكّل الصدمة التي تعرضت لها ليلى . وإذا كان تفريط المرأة بشرفها يؤدي إلى قتلها غسلاً للعار ، وانتصارًا لمفهوم الشرف ، وشرف العائلة والرجل تحديدًا في جرائم الشرف العادية ، فإن انتهاك هذا الشرف من قبل العدو ، يكون أشد إلزامًا لغسل العار ، لأن ذلك يعني انتصار العدو ، وقمة الإذلال ، وامتهان الكرامة ، وحتى يظهر الرجل بمظهر بطولي كمن يدافع عن أرضه ، فلابد من أن يزيل آثار عدوه ، وإذا كانت آثار العدو كائنًا مغروسًا في أحشاء ابنته ، أو أخته ، أو زوجته ، فينبغي التخلص منها ، ومنهن جميعًا ، حتى يمحّي أثر

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٩٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٩٤-١٩٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٩٧ ، ٢٠٠ .

العدوان عن أرضه وعرضه ، بغض النظر عن براءة المرأة من هذا الإثم ، وعدم مسؤوليتها عما حدث ، إذ هي في نهاية المطاف ضحية العدو الذكوري ، الذي يرى فيها وسيلة انتقام وإذلال ، وضحية المدافع الذكوري أيضًا ، الذي يرى فيها وسيلة انتصار واسترداد للكرامة ، لتتحول المرأة بذلك إلى أداة من أدوات الحرب لدى الطرفين كليهما ؛ ولعل ذلك ما يفسر لنا قتل النساء اللواتي يتعرضن للاغتصاب في أثناء الحروب .

والحال هذه ، فإن هذه الظاهرة منتشرة بكثرة في بعض البلدان مثل العراق وفلسطين ، وغيرها من البلدان العربية التي تحولت إلى ساحة حرب بفعل التغييرات الحاصلة في كثير منها ، وهناك إحصائيات كثيرة تشير إلى ارتفاع نسبة الجرائم تحت مسمى جرائم شرف ، وغسل العار[1] ، ومعظم الدراسات والإحصائيات التي تتناول هذه القضية ، تشير إلى ما تتعرض له المرأة من عنف ، وأنها تدفع الثمن وحدها ، بينما يبقى المغتصب حرًا طليقًا ، ولا توجد أي إحصائيات تشير إلى قتل الطرفين معا ، وتعمد بعض النساء ، اللواتي تعرضن للاغتصاب إلى الانتحار في بعض الأحيان ، غسلاً للعار أيضًا .

وإلى ذلك فإن ليلى لم تفصح عن هوية طفلها ، خشية أن تلاقي المصير الذي تلقاه النساء عادة ، فعدم نظر أهلها إلى موضوع حملها على أنه مسألة شرف ، وتعاملهم مع الموضوع بحيادية ، واكتفاء الأب بمطالبتها بمغادرة البيت ، لأنه غير قادر على الإنفاق عليها وعلى طفلها المستقبلي ، ولأنها في سن ينبغي فيه الاعتماد على نفسها ، سيتغير كليًا لو أنهم عرفوا أن حملها وطفلها القادم ينحدر من صلب العدو ، وستغدو القضية قضية شرف وكرامة ووطن مستباح ، وربما ستنقلب جميع الموازين ، وتتغير ردود الأفعال ، لتلق ليلى مصيرًا حالك القتامة كغيرها من النساء . وإذا كانت

---

(١) ينظر : لافي ، رائد : جرائم الشرف في فلسطين ،

http://www.al-akhbar.com/node/142187.

وينظر أيضا : قتل النساء ينتشر في العراق غسلا للعار ،

http://www.karemlash4u.com/vb/archive/index.php/t-50769.html.

وينظر : وصمة عار الاغتصاب والقتل غسلا للعار ،

http://www.wisemuslimwomen.org/arabic/currentissues/stigmitizationofrape/.

ليلى قد نجت مع طفلها من الموت الفعلي الحقيقي ، غير أنها لم تنج من الموت المعنوي ، وهي تشاهد ثمرة اغتصابها تنمو أمام عينيها ، ما أدى إلى موتها معنويًا وتحولها إلى كائن كحولي ، في محاولة لتجاوز الصدمة ونسيان الواقع ، فعبر الإدمان كانت تنفصل عن واقعها ، وتنسى ما حدث لها فقط ، وبلغ الأمر بها محاولة الانتحار للتخلص من العذاب الذي كانت تعيشه ، لولا تدخل جارها وإبلاغ أهلها الذين أنقذوها في اللحظة الأخيرة ، تروي ما حدث لها قائلة : «وجدوني في اليوم الخامس على حافة الموت . ولأنني كنت قد انتزعت منهم المفتاح ، فقد عمد إخوتي إلى خلع الباب . . . حملوني في حالة إسعاف»(١) . ولم تكن ليلى ممتنة من الجار الذي تسبب في إنقاذها ، لأنها كانت تفضل الموت على العذاب الذي يقضّ مضجعها .

٨. العذرية والشرف بعيون نسوية

وتعرضت نبيلة الزبير في روايتها «زوج حذاء لعائشة» لمسألة العذرية ، وآلية التعاطي معها في المجتمعات الشرقية ، والعربية على وجه الخصوص . فقد سخرت الكاتبة على لسان بطلاتها من العقلية الذكورية التي تشغلها قصة البكارة والعذرية بالمعنى السطحي لهما ، إلى درجة تجعل الزبائن الذين يرتادون أماكن الدعارة ، ويمارسون العهر مع بائعات الهوى ، يصغون السمع إلى قصة بائعة الهوى الطويلة ، التي لا يعنيهم منها سوى كيف افتضت بكارتها . ولذلك كانوا لا يصدقون قصة زينب التي رأوا فيها فيلما هنديًا ، فهي طويلة جدا «أكثر من ١٦ شهرًا منذ أن غادرت بيتهم إلى أن افتضت بكارتها . والبكارة عندهم هي القصة . كيف تختصر! إذا بدأت بليلة ٩١/٩/٢٨ ، فأين وكيف تتصرف بـ١٦ شهرًا؟ وكلها أقسام شرطة وسجون وشوارع ، و . . . هذه ليست القصة ، في النموذج الذي لديهم للقص . القصة بحسب النموذج تتلخص بمتى وكيف تم نيكك أول مرة؟ . . . كلهم سألوها ذلك السؤال الخالد»(٢) . بينما لم يفهم دانيل الأمريكي شيئًا لحظة همس له المتعهد بشيء ، كان يظن أنه الذروة في الإكرام «إنها عذراء» ، بل استدار لينام على الجنب الآخر حينما قالت له

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢١١-٢١٢ .

(٢) الزبير ، نبيلة : زوج حذاء لعائشة ، ص٥٩-٦٠ .

زينب لا[1] . وفي اليوم الثاني بدؤوا يباركون له مازحين لا يدري بماذا ، وحينما شرحوا له ضحك لتلك الكرنفالات العجائبية التي لا تعنيه ، ولعلهم فهموا من كلامه ما قادهم إلى اغتصاب بكارة زينب بعد تخديرها ، إذ صحت على دمها مسكوبًا ، ولم تعرف حتى من الذي فعلها ، هل كان واحدًا أو أكثر ، لكنها كانت متأكدة أن دانيل لم يحضر دخلتها ولم يعرف من الذي دخل ، «لكنه حضر في الوقت المناسب للدهشة . وهي ممددة بنصف عار ، بثياب ممزقة ، فخذين مفتوحتين على مصراعيهما ، ودم ، لن ينسى ذلك دانيل»[2] . نتج عن الحال الذي آلت إليه زينب عقدة البكارة التي لازمتها طوال حياتها ، وظهرت في أحلامها التي كانت تقرّع فيها والدها ، وتحاكمه على تخليه عنها رغم براءتها ، إذ لم تر في نفسها عاهرة ، حتى بعد أن فقدت عذريتها ، وعملت في الدعارة ، بل ضحية ، ولذلك فقد كانت تظهر في أحلامها كلها الحقيقية منها ، وأحلام اليقظة الكثيرة التي نسجتها ، على أنها نقية طاهرة ، وأنها عذراء «بنت بنوت» ، وأنها تصفع أباها ، وترفع صوتها : «فتشني . أنا بنت بنوت ، شوف أيش عملت بي ، وجرحتني ، وأهنتني ، وأنا النقية الطاهرة»[3] . وحلمت أحيانًا أن بكارتها تكفي لكي تخرجها من السجن ، ففي «أحلام اليقظة التي كانت تصممها ، كان أحد المسؤولين يزور السجن ، . . . يعرف من كلامها أنها عذراء ، يستوقفها ليستوضح ، يسألها وتجيب : نعم بنت بنوت! ويستغرب ، ثم يستمع لقصة مجيئها إلى السجن . . . وينفعل كيف هذا! ويأمر بإطلاقها . وأحيانًا في بعض مرات الحلم ، يجد لها حلاً مع أبيها»[4] .

أما رجاء التي تمرست ، وتفننت في الدعارة ، وبدأت تنتقي زبائنها ، فقد حملت وعيًا مغايرًا لقصة البكارة والعذرية ، فقد أدركت بوعيها الذي نما تدريجيًا أن بقاء البكارة لا يعني أن المرأة عذراء ، وكذلك الأمر فإن ضياع البكارة لا يعني أنها ليست عذراء . فعلى الرغم من محافظتها على غشاء البكارة لأكثر من ثلاث سنوات ، إلا

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٢٨ .

أنها لم تكن «عذراء أو بكرًا ، لثلاث سنوات تمددت فيها لعشرات الرجال»[١] . بينما رأت في صديقتها زينب بكرا رغم فقدها للبكارة ، وممارستها الدعارة ، فالبكارة عندها «ليست غشاء . ليست «سدادة» من اللحم ، من قبيل ما يهتكونه ، ينزع ، ويصر أهلنا على استمراره فينا حتى بعد الزواج ، يريدون لذلك الموضع أن يظل مجرى بوليًا ، مجرد أداة تصريف ، ليس لك . . . البكارة كانت الغشاء الذي لفت به زينب نفسها بالكامل ، جسمها ، ومشاعرها ، وحتى حواسها . منذ خرجت من قسم شرطة أول مرة إلى اليوم . لم تذق لذة فراش ، لم تكتشف أن لها جسدًا يلتذ إلا في بيت الزوجية ، وحتى في بيت الزوجية ، كان يصعب عليها أن تتعرى من دون أن تكون قد تغطت واستترت بزوجها»[٢] . ولذا فإن ما يكبل زينب ليس غشاء واحدًا ، إنها أغشية بكارة لا ينفض غشاء إلا «لأن غشاء أشدّ جدّ علينا»[٣] . وكشفت رجاء عن المفارقة التي حولت والدها من مقاول كبير ، «كان مجرد النظر إلى زوجته من قبل رجل غريب ، وعلى قارعة الطريق ، كافيًا ليشرع في جريمة قتل»[٤] ، إلى قواد يقوّد على ابنته ، ولا يوتّره ، ويقلقه ، سوى غشاء بكارتها الذي يحرص على عدم فقدانها له ، وترى رجاء أن حرص والدها ، وسؤاله عن الغشاء لا يعني أن كل الأشياء الأخرى التي تحدث لا تؤلمه ، ولكنه كان نوعًا من اللاتفاف ، والهرب من أسئلة كبرى بإجابات لا يقدر عليها ، بعد أن أصبح عاجزًا عن إعالة أسرته والذود عنها ، والحال هذه يسقط حقه في التعبير عن غيرته ، وهكذا تحوّل غشاء بكارة رجاء الذي كان رمزًا لبراءتهم جميعًا ، إلى غشاء لخدعهم التي يتواطؤون عليها ، هي تفكر فيهم طوال الوقت ، وهم يقلقون عليها[٥] . وتمكنت رجاء من تأجيل افتضاض بكارتها ، بعد أن تمرست في الدعارة لإنقاذ أسرتها ، لأنها وجدت في ذلك إثارة أكبر للزبائن ، لكن المفارقة كانت حينما قررت أن تفقدها ، فلم تجد من يفقدها إياها ، فقامت بذلك الفعل بنفسها أمام الشاب الذي رفض أن يكون «مشرطًا» على حدّ تعبيره ، وطلب

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٧١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٧٣-٢٧٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٧٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٥٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ص١٥٤ .

منها أن تستعين بطبيب ، فصعقته حينما أزالتها بإصبعها[١] .

قاد الإعلاء الهوسي من شأن غشاء البكارة ، وتوقف مصير المرأة وحياتها ، أو موتها بناء على هذا الغشاء ، إلى التحايل عليه ، ولا سيما حينما تفقده رغمًا عنها ، فقد تعلمت المرأة التي وعت العقلية الذكورية ، والآلية التي تفكر بها ، أنه لا سبيل في الوقت الحالي ، وفي ظل الثقافة الذكورية التي ما تزال مهيمنة ، إلى الحفاظ على حياتها ، إلا بالتحايل . وصار شائعًا عمليات ترقيع الغشاء بأثمان بخسة ، ولم يعد الغشاء دليل عفة وطهارة ، وأن المرأة التي حافظت على الغشاء يعني أنها بكر ، ولم يمسسها رجل ، فقد تمرست نساء كثيرات في مدّ صلة مع الرجال ، وممارسة الجنس معهم ، مع حفاظها على غشاء البكارة ، وحينما يحين موعد زفافها على رجل ، يحلم بعقليته الذكورية بفتاة طاهرة شريفة ، يتزوج من واحدة من أولئك الفتيات ، ويفرح ويطرب بمرأى الدم ، الذي يسيل ليلة الدخلة ، فقد أتقنت دور الفتاة البريئة ، وقدمت صك براءتها بغشاء لم يخترق . ومع شيوع أمر عمليات ترقيع الغشاء ، كشف الطب عن وجود أغشية سميكة ، أو مطاطية لا تتمزق إلا بالولادة ، أو بعمل جراحي إلا أنه حتى اليوم يحاكم الرجل المرأة بناء على وجود الغشاء ، أو عدمه ، ولا يقبل الزواج من امرأة فاقدة للغشاء حتى ولو كان متأكدًا من طهرها ، وبراءتها ، وأنها فقدته لأسباب خارجة عن إرادتها ، ويقبل على امرأة لم تفقد الغشاء ، موهمًا نفسه بأنها البكر الرشيد ، وإن لم تكن كذلك .

والقصص التي تؤكد هذا التوجه في الواقع أكثر من أن تعد وتحصى . فما زال الرجل الشرقي يهش ، ويطرب لمرأى دم المرأة المسفوح ليلة الزفاف ، ويقيم له الطقوس والاحتفالات ، ويربط به مفهوم الشرف ، بدل أن يبحث عن المفهوم الحقيقي للعفة والشرف المرتبط بأشياء أكثر أهمية من غشاء واه كبيت العنكبوت . فواقع الحال يشير إلى أن الشرف ليس غشاء ماديًا يحول دون فعل المرأة لما ترغب به ، وليس أمرًا مرتبطًا بالمرأة وحدها ، بل هو التزام وسلوك يطال المرأة والرجل ، وإذا لم يقتنع الرجل والمرأة كلاهما بصون أجسادهم ، وعدم ترخيصها بإباحتها وهتك سترها جريًا خلف الرغبات والنزوات ، وعدم القدرة على التحكم بها ، ووصولهم إلى ذلك عبر القناعة الراسخة ، فليس هناك ما يحول دون ذلك عند الرجال والنساء على حد سواء .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٧٢-٢٧٣ .

أفضى تحليلنا للنصوص السابقة ، التي تناولت مفهوم الشرف إلى تقسيمه على مستويين : الأول المستوى المادي ، وتحمله المرأة ، وينحصر في الحفاظ على العذرية وغشاء البكارة ، وتدفع المرأة حياتها ثمن التفريط به ، ويتساوى في ذلك أن يتم الأمر بإرادتها أو رغمًا عنها عبر اغتصابها ، فالنتيجة واحدة وهي أن المرأة تتحول إلى عار ينبغي غسله بالدم ، حتى يسلم الشرف الرفيع من الأذى . أما المستوى الثاني فهو المستوى المعنوي ، ويحمله الرجل عبر كلمة يقولها أو وعد يقطعه ، والحفاظ على الشرف يقتضي عدم التراجع عن كلمته ، أو الحنث بوعده ، وتدفع المرأة ثمنه أيضًا حينما تكون حياتها وحريتها هي المقابل ، وتصل إلى النتيجة السابقة نفسها وهي الموت ، غير أنه موت معنوي في هذه الحالة .

الفصل السابع

الجسد الأنثوي

- من التملّك إلى الاغتصاب -

١. الجسد في الفكر النسوي

ترعرعتُ في بيت لم يول كبير اهتمام بالجسد الأنثوي، حالي حال الكثيرات ممن ينتمين إلى الريف في شمال سورية، ولم تكن أمي من النساء البارعات في الاهتمام بالجسد، وإبراز مفاتنه، ولم أرها في حياتي متبرجة خارج البيت، ولا حتى داخله، لكنها كانت مهووسة بنظافته، ولذلك فكل ما علمتنا إياه عن الجسد الأنثوي هو أن نعتني بنظافته المادية والمعنوية، علمتنا كيف نغسل وجوهنا في الصباح، وأقدامنا قبل أن نأوي إلى الفراش في المساء، وكيف نستحم، وضرورة أن نتنبه إلى نظافة أنوفنا، وآذاننا، وأفواهنا، وخلوها من أية أوساخ. وعلمتنا أن الفتاة لا يجوز أن تسمح لأحد من الرجال بأن يلمس جسدها لأنه سيلوّثه، وإذا أصبحت الفتاة وسخة، فمصيرها حالك السواد، ولذلك وجدت نفسي اعتدت عبارة: لا تفعلي كذا، ولا تفعلي كذا، وكنت وأخواتي محاصرات بعدد من اللاءات التي تخص البنات، بينما لم أسمع مثلها موجهة لإخوتي من الذكور، فكنت أغبطهم لأنهم يفعلون كل ما يحلو لهم، ولا أجد من يقول لهم: افعلوا ولا تفعلوا!. وحينما كنت أتمرد على بعض الأوامر، وأحاول الخروج على النواهي، وأسأل لماذا لا توجّه مثلها لإخوتي الصبيان، كنت أتلقى إجابة واحدة بدون تعليل وهي: لأنك بنت وهو صبي، إلى درجة تمنيت فيها سرًا أن أكون ولدًا.

ولمّا كبرت، بدأت أتعرف بشكل أفضل وأعي إشكالية الذكر والأنثى، وألمح الظلم الذي يطال الفتاة من لحظة الولادة إلى لحظة الموت، وأنا أراها محاطة بمقولات جاهزة عن المرأة، وما ينبغي أن تكونه، ومصيرها الذي يتربص بها، ولأن الموضوع كان يسترعي انتباهي؛ فقد وجدت نفسي متورطة به، ولعلي عشت جميع تحولات النظريات النسوية، فقد بدأت بالتمرد على وضعي بوصفي امرأة في البداية، واتخذت موقفًا عدائيًا من الرجل، وانتقلت إلى محاكاة الرجال في مرحلة من المراحل، باعتبارهم النموذج المتحكم في المجتمع، وانتهيت إلى ما انتهت إليه النسويات من وعي خصوصية جسد المرأة، وجسد الرجل، وعدم أفضلية أحدهما على الآخر لأسباب بيولوجية متعلقة بالجسد. وأدركت أن الرجل والمرأة هما ضحية

العقلية الذكورية المتغلغلة في اللاوعي ، وأن موضوع تغيير تلك العقلية يحتاج إلى بحث معمق ، وزمن من أجل التغيير ، وإعادة التوازن المفقود في المركزية الاجتماعية التي أعلت من شأن الذكور ، وحطّت من شأن الإناث ، وكان الجسد الأنثوي هو تلك الشماعة التي عُلّق عليها الكثير ؛ لتحقيق تلك المركزية منذ أرسطو إلى يومنا الحالي ، ولذا سأختم كتابي بهذا الفصل عن الجسد الأنثوي .

تبوّأ الجسد مكانة رئيسة في الفكر النسوي ، وهو الموضوع الأكثر حضورًا في المدونة السردية النسوية ، وتواتر حضوره فيها يحيل على درجة كبيرة من الملازمة بين الجسد الأنثوي والسرد ، وكل ذلك لم يقع بمنأى عن حضور المرأة بمختلف صورها ، وقضاياها في الكتابة السردية . ويمكن الحديث عن موقع المرأة في السرد عبر مرحلتين مختلفتين : الأولى كانت الكتابة السردية النسوية فيها لا تميز بين كتابة الرجل والمرأة ، والثانية ارتسمت فيها معالم الكتابة النسوية نتيجة وعي مختلف عما سبقه بخصوص أحوال المرأة ، ورؤيتها المختلفة للعالم ، ما وجد أثره ممثلاً بحضور المرأة ، وموقعها في السرد النسوي .

كشفت المرحلة الأولى عن نظرة نمطية للمرأة ، وموقعها في الكتابة السردية ، إذ تكرّرت صورتها المهمّشة ، أو المستلبة ، أو المظلومة ، أو العشيقة التابعة ، أو المومس ، فهي غالبًا إما ضحيّة أو مضحيّة ، وأشبه ما تكون بإطار زخرفي يجتذب المتلقّي ، ويستثير غرائزه البدائية ، فتكون مادة للمتعة واللذة ، وعلاقتها بالرجل إنما هي علاقة تابع بمتبوع ؛ لأنها موضوع لاستمتاعه ، وترسّخت معالم هذه الصورة ، فحينما يُصرّح بضرورة تحرير المرأة من حالها السيئة ، فما ذلك سوى احتيال ملتبس تقول به الثقافة الأبوية الذكورية ، لا يراد منه غير توثيق تبعيتها للرجل ، فتلك الدعوات لا تحرّر المرأة بالمعنى الصحيح لمفهوم الحرية ، بل تريد إدراجها في عالم الرجل بوصفها جزءاً مكمّلاً له ، وتأدى عن ذلك وصف مسهب للجسد الأنثوي ، قابله إهمال واضح لكل ما عداه من قيم ، وأفكار ، وآراء ، ومواقف .

تبيّن مدونة السرد الذي جعل من المرأة موضوعًا له اعتماد معظم الكتّاب على الوصف الحسي ، والتصوير الجسدي . وحينما يغوصون في أعماق المرأة ، فإنما لإظهار الهواجس التي تعاني منها ، وبخاصة ما له صلة بتضخيم ما تواجه من صعاب جمّة في ظل الأعراف الاجتماعية ، والعادات التقليدية ، مع التركيز على ضيق الحياة الشرقية ، وسطوة القوانين الدينية ، والرغبة في تسويغ أفعال المرأة وأعمالها بدعوى

التحرر . على أن كل ذلك يأتي من منظور الرجل ، وليس المرأة[(١)] .

لم يقتصر الأمر على الثقافة العربية ، ولم ينحبس في إطار السرد ، بل له نظائر في الثقافات الأخرى ، فقد توصلت «سوزان براونميلز» في سياق حديثها عن التصوير الإباحي الناتج عما يعتقد أنه حرية تعبير ، إلى أن «الإناث في مسرح التصوير الإباحي يتم تصويرهن في دورين مميزين : عذارى يتم الإمساك بهن و«التعامل معهن بعنف» أو شرهات للجنس لا يشبعن منه أبدًا . وأشهر الخيالات الإباحية شيوعًا تجمع بين الاثنين : أنثى بريئة غير مدربة تتعرض للاغتصاب و«الممارسات غير الطبيعية» تحولها إلى شرهة ومتوحشة جنسيًا ، ولا تشبع أبدًا من القضيب الضخم للذكر»[(٢)] . وبالإجمال ، فإن التصوير الإباحي الذي يبالغ في إظهار جسد المرأة هو اختراع ذكوري ، صُمّم للحط من قيمة النساء ، واختزالهن إلى وسيلة جنسية ، فـ«الجسد الأنثوي العاري وسيلة التصوير الإباحي الدائمة ، تستعرض فيه الأثداء والأعضاء الجنسية لأن الرجل صمم كل ذلك ، فالجسد العاري هو «عار» الأنثى وأعضاؤها الحساسة هي الملكية الخاصة للرجل ، أما أعضاؤه هو ، فهي الأدوات القديمة ، المقدسة ، والخاصة بقوته ، ليتحكم في الأنثى بالقوة والقهر»[(٣)] .

وبأفول المرحلة الأولى ، دُشّن للمرحلة الثانية ، وفيها ظهر وعي مختلف تنامى وجوده مع تصاعد الحركات النسوية والنقد النسوي في العالم ، ونتج عنه كتابات احتلّت فيها المرأة مكانة بارزة على خارطة السرد بوعي جديد ، ورؤية أنثوية للعالم تختلف عن الرؤية الذكورية ، ونقد للمجتمع الأبوي وقيمه المهترئة ، واحتفاء بخصوصيّة المرأة ، وعقلها ، وجسدها ، ورفض للنظرة التي ظلت زمنًا طويلاً تنظر إلى تلك الخصوصيّة على أنها انتقاص لها . وهذا ما يميّز الكتابة النسوية عن كتابة الرجال وكتابة النساء على حد سواء ، فكتابة النساء قد تماثل كتابة الرجال في الموضوعات

---

(١) ينظر : معيكل ، أسماء : الأصالة والتغريب في الرواية العربية ، عالم الكتب الحديثة ، عمان ، ط١ ، ٢٠١١ ، ص٣٤٢ .

(٢) مجموعة من المؤلفين : النوع «الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف» مقالات مختارة ، ترجمة : محمد قدري عمارة ، مراجعة : إلهامي جلال عمارة ، تقديم : هالة كمال ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٥ ، ص٤٢٧ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٤٢٨ .

والقضايا العامة ، وتكتب بمنأى عن فرضية الرؤية الأنثوية للعالم وللذات ؛ بينما تتقصد الكتابة النسوية التعبير عن حال المرأة استنادًا إلى الرؤية الأنثوية للذات والعالم ، ومن ثم نقد الثقافة الأبوية ، وتفكيك النظام الأبوي ، وفضح عجزه وقصوره ، والنظر إلى جسد المرأة بوصفه مكونًا جوهريًا في الكتابة ، وكل ذلك يتم في إطار الفكر النسوي[1] .

شُغلت الحركات النسوية ، والنقد النسوي بموضوع الجسد بشكل لافت في مسيرتها الساعية إلى تقويض النظام الأبوي ، وتعرضت لقضايا أهواء الجسد ، من اغتصاب وانتهاك ، وكبت وتحرير ، وحجب وكشف ، ورغبات وآلام ، فضلاً عن قضية الأمومة والإنجاب . وكانت معالجة «سيمون دي بوفوار» في كتابها «الجنس الآخر» ، لمفهوم المرأة - كما تشكله الثقافة بوصفها «آخر»- هي التي أرست دعائم معظم الأعمال النظرية التي ظهرت في السبعينيات ، فكان مما كتبته أن المرأة لا تولد امرأة ، بل تصير امرأة ، فليس ثمة قدر بيولوجي ، أو نفسي ، أو اقتصادي ، يقضي بتحديد شخصية المرء كأنثى في المجتمع ، ولكن مجموع الظروف الحضارية هي التي تكوّن هذا المنتوج المتوسط بين الذكر والخصي ، ويوصف بأنه مؤنث ، ذلك أن فئة الآخر جوهرية في صوغ الذات الإنسانية بكاملها ، لأن إحساسنا بالذات لا يمكن أن يتكون إلا في مقابل شيء آخر غير الذات . لكن الرجال يستولون على فئة الذات أو الفاعل ، ويجعلونها حكرًا عليهم ، وينزلون المرأة منزلة الآخر إلى الأبد . ومن ثم فإن فئة «المرأة» ليس لها وجود حقيقي ، بل هي مجرد إسقاط لخيالات الذكر (أسطورة الأنثى الأبدية) ومخاوفه . ولكن نظرًا لأن كل التمثيل الثقافي للعالم المتاح لنا حاليًا- سواء في صورة الأسطورة أم الدين أم الأدب أم الثقافة الشعبية- من عمل الرجل ، بل إن المرأة الحقيقية مطالبة بأن تقبل أنها «آخر» بالنسبة إلى الرجل ، ويفرض عليها أن تجعل من نفسها مفعولاً وأن تنبذ استقلالها الذاتي[2] .

لقد ترسخت النظرة السالفة للمرأة بناء على تكوينها البيولوجي ، وترتّب على ذلك وضعها في مرتبة أدنى من الرجل ، منذ أن قامت «نظريات أرسطو طاليس بتصوير المرأة لا على أنها مجرد تابعة كضرورة اجتماعية ، وإنما بوصفها أدنى فطريًا

---

(١) إبراهيم ، عبد الله : السرد النسوي ، ص٥ .

(٢) دي بوفوار ، سيمون : الجنس الآخر ، ص ٢٠ ، ٨١-٨٢ ، وينظر : ص٦٤ ، ٣٢٥-٣٢٦ .

وبيولوجيًا من حيث قدراتها العقلية والبدنية ، ومن هنا تصبح في وضع الخضوع والخنوع «بطبيعتها» . وقد شابه حكم الرجل على المرأة بحكم «الروح على الجسد» ، والعقل والعقلانية على العاطفة» . وقد قال إن الذكر «بطبعه أعلى مرتبة و المرأة أدنى مكانة ، وأحدهما هو الحاكم والآخر هو المحكوم» ، وكان أرسطو يرى الجسد الأنثوي ناقصًا ومعيبًا ، كما لو كانت المرأة «رجلاً عاجزًا ، فالأنثى هي أنثى لوجود عجز ما في قدراتها»[(١)] . وعدّ اليونانيون مثلهم مثل الثقافات الأخرى «جسد الأنثى وتكوينها البيولوجي ملوّثًا للرجل ، فحُرّم عليه لمسها أثناء حيضها أو بعد مخاضها ، وحُرّم عليه دخول المعابد بعد مضاجعتها . . .حيث ذُكر أن كل ما يخرجه جسد الأنثى من عرق وبول ودم طمث نجاسة ، بل إن مجرد لمس لبن الرضاعة لصدر الرجل يدنّسه»[(٢)] ، والحال هذه فقد امتد هذا التأثير في النظر إلى جسد المرأة إلى الحضارات الأخرى الأوربية والإسلامية ، وسادت النظرة ذاتها .

وانطلاقًا من أهمية الجسد بوصفه مكونًا جوهريًا في الكتابة النسوية ، ويحضر بقوة في معظم الأعمال النسوية ، ويُحتفى به من منظور مغاير لمنظور الرجل ، فقد ارتأينا ضرورة التوقف عند أهوائه في ثلاثة محاور رئيسية ، برزت في مختلف الأعمال النسوية ، ويمكن حصرها في ثلاث ثنائيات هي : (اغتصاب الجسد ، وصونه) ، و(تقييد الجسد ، وتحريره) ، و(حجب الجسد ، وكشفه) . ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الثنائيات قد غذّتها ، وتلاعبت بأشكالها وتجلياتها العوامل السياسية ، والدينية ، والاجتماعية ، والاقتصادية بشكل واسع ، ما أدى إلى اختلاف أشكالها وحدّتها باختلاف الدوافع التي تكمن وراءها .

٢. امتلاك الجسد وانتهاكه

توقفت الكاتبات النسويات على قضية امتلاك جسد المرأة ، وانتهاكه ، وتوصلت معظم التحليلات النسوية للاغتصاب إلى فكرة مؤداها بأن الجنس ليس له علاقة

---

(١) أحمد ، ليلى : المرأة والجنوسة في الإسلام ، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة ، ترجمة :منى إبراهيم- هالة كمال ، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٩ ، ص٣٥ .

(٢) كاميرون ، إفريل ، وكوهرت ، إميلي : صورة المرأة في العصور القديمة ، تر : أمل رواش ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠١٦ ، ص٢٥ ، وينظر : ص٢٧ .

بإمتاع المرأة ، ولكن له علاقة وثيقة بسلطة الرجل[١] . فقد رأت «دايان جونسون» أنه لا يوجد تفسير كاف لأسباب الاغتصاب ، فهو موجود بوجود المرأة منذ الأزمان الأولى ، وأنه كان متصلاً بالسياسات العسكرية ، وبأفكار الملكية والاستحواذ ؛ فاغتصاب زوجة رجل يحدث بوصفه سرقة ، والاعتداء ينبع من الصراع على السلطة والزعامة[٢] . وعلى الرغم من معرفة الرجال أنه من الخطأ استخدام القوة البدنية ضد إنسان آخر ، وأن قوانين الاغتصاب لا تطبّق بعدالة ، فإنه عند نقطة معينة من الأرجح أن يقولوا : «ولكن ما الذي كانت تفعله هناك في تلك الساعة ، إنها تتحمل جزءاً من الذنب»[٣] ، ذلك أن المرويات الشعبية ، وحكايات الكتاب المقدس ، والسوابق القانونية ، والنظريات النفسية ، كلها تشكل ترسانة تحمي مؤسسة الاغتصاب . كما أن الاعتقاد الذكوري بأن النساء يُردن أن يغتصبن ، أو أنهن يستحققن الاغتصاب نتيجة الخروج على العادات التي تحكم طريقة ارتداء الملابس ، أو السلوك المهذب . وفكرة العقاب الجنسي نتيجة عدم الطاعة . ومحاكمات الاغتصاب توقع اللوم على المرأة ، وإذا استطاعت إقناع المحلفين أنها لم تكن مهملة ، أو مثيرة لدرجة الإغواء ، فقد يُحكم على من هاجمها بأنه مذنب وتُبرّأ من الذنب . ففي بنغلادش على سبيل المثال تعاقب الآلاف من الزوجات المغتصبات بواسطة أزواجهن[٤] .

ولعله من الواضح أن الاغتصاب أمر يثير اهتمام النساء ، بينما لا يثير اهتمام الرجل ؛ بسبب الحدود التي رسمتها الثقافة العامة . فمنذ صباها المبكر تُحذّر المرأة من الأغراب ، ومن الشوارع المظلمة ، والأماكن المغلقة ، وإن خالفت الوصية فستعاقب بالاغتصاب . ويعود عدم اهتمام الرجل بموضوع الاغتصاب إلى سببين : الأول هو أن المغتصب لا يجد في نصوص القانون رادعًا قويًا يمنعه من تكرار الجريمة وظهره للحائط[٥] . والثاني له علاقة باعتقاد الرجل بأنه في منأى عن الاغتصاب لكونه رجلاً .

---

(١) ينظر : جامبل ، سارة : النسوية وما بعد النسوية ، ص٤٥٩ .

(٢) ينظر : مجموعة من المؤلفين : النوع «الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف» ، ص٤١٤ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٤١١ .

(٤) ينظر : المرجع نفسه ، ص٤١٦ .

(٥) ينظر : المرجع نفسه ، ص٤١٢-٤١٣ .

أثارت «هيرب جولدبريج» مسألة في غاية الأهمية في حديثها عن وقوع الرجل تحت ما يسمى بعبودية الذكر ، ورأت أن الاهتمام المبالغ فيه بما يعتقده الآخرون عن الرجل أنه رجل ، يجعله يهمل أحاسيسه واهتماماته ، وفعل ما يرغب به ، لا ما يتصوره عنه الآخرون . فمبدأ إثبات الفحولة على سبيل المثال لا يعني أن الشخص الذي يقيم علاقات كثيرة مع النساء أنه يستمتع بها ، وأن هذه العلاقات كانت مشبعة . وأضافت أن الرجال يقيّمون بعضهم البعض ، ويقيِّمون بواسطة النساء على أساس مدى اقترابهم من صورة الرجل المثالي . وقد حاربت النساء ضد اعتبارهن غاية جنسية ، وكثيرات وصفن دورهن في الزواج بأنه شكل من الدعارة التي يعضدها المجتمع ؛ حيث يبعن أنفسهن مقابل الأمن المفترض ، في حين لم يصل الذكر إلى النظر إلى نفسه على أنه من الممكن أن يكون بغيًا مثل بائعة الهوى داخل العلاقة الزوجية أو خارجها[1] . وهذا يعني أن المرأة تقدمت على الرجل في رفضها للاغتصاب أيًا كان شكله ، بينما ما يزال الرجل يتعرض للاغتصاب بدون أن يدري بسبب وقوعه تحت سيطرة وهم الفحولة ، وعبودية الذكر .

عملت المركزية الذكورية على إبراز صورة المرأة التي ينتهك جسدها ، والبغي ، وبائعة الهوى ، في مختلف الفنون والآداب ، في المسرح والسينما والدراما والرسم ، وفي الروايات والمسرحيات والقصص ، وفي الدراسات الاجتماعية . ولكنها أغفلت ، أو تعمدت تجاهل وجود مثل هذه الظاهرة بين الرجال ، فسكتت الثقافة الذكورية عن التعرض للرجل الذي يقوم بدور البغي ، أو بائعة الهوى ، أو الذي يُنتهك جسده تحت تأثير ضغوطات متعددة سواء أكانت غريزية ، أم اقتصادية ، أم اجتماعية ، أم سياسية . ونظرت إلى الموضوع من زاوية نظر التفوق الذكوري ، معتقدة أن الرجل الذي يقوم بهذه الأشياء لا تؤثر عليه لأنه رجل ، بل ربما تبرز تفوقه ، وقوته ، وذكورته وفحولته ، معتقدًا أنه هو من يستغل النساء اللواتي يستمتعن به .

ولعل تسمية بائعة الهوى بحد ذاتها تسمية متحيزة للذكر ؛ لأنّها تفترض وجود أنثى تبيع جسدها مقابل المال لتعيش به ، ما يعني أنها في موقع الضعف ، وتحيل التسمية ذاتها على وجود مشتري هوى يقبع في موقع القوة ؛ لأنه يمتلك المال ، فهو يقايض جسد بائعة الهوى بماله ، والبائعة هنا لا تتحكم بالمشتري ؛ لأن السلعة

---

(١) ينظر : المرجع السابق نفسه ، ص١٠٤ ، ١٠٦ .

الوحيدة لديها هي جسدها الذي تعرضه علىّ راغب به يُقبل عليها ، بينما المشتري الذي يملك المال هو من يتحكم بالسلعة ، فيتنقل بين بائعة هوى وأخرى إلى أن يجد السلعة المناسبة بالسعر المناسب له . وفي حين يكون لبائعة الهوى عمر افتراضي يمكنها خلاله أن تسوّق جسدها ، وتكسب من ورائه ، وما إن تنتهي فترة الصلاحية حتى تتحول إلى بائسة لا تجد من يشتريها ، يظل الذكر ، مشتري الهوى بعيدًا عن هذه المؤثرات العمرية ، إذ طالما يملك المال فهو يشتري أصغر بائعات الهوى سنًا حتى لو كان عجوزًا مقرفًا . ولعل هذا العقد الفاسد لا يتعلق ببائعة الهوى ، ومشتريه ، بل ينسحب على العلاقة بين المرأة والرجل عمومًا ، حتى لو كان ذلك في إطار العلاقة الزوجية ، فعقد الزواج نفسه يحيل بطريقة ما على امتلاك الرجل جسد المرأة مقابل مهر متفق عليه ، وبمعنى آخر تبيع المرأة جسدها للرجل الذي يدفع ثمنه تحت غطاء شرعي ، وحينما تنتهي صلاحيته فإن بإمكان الرجل أن يبحث عن جسد آخر بتأييد شرعي واجتماعي ، وتحت هذا التأييد يمكن لرجل في السبعين أن يتزوج فتاة في العشرين ، فهي سلعة معروضة للبيع تحت غطاء شرعي ، وإذا وجد من يشتريها بالثمن المرغوب به ، فإن عمره لا يقف عائقًا . وربما حان الوقت ليعيد الرجل النظر في مثل هذه الأمور ، ويتناولها من منظور صحيح يركز على الإنسان ، لا على جنسه ، بعيدًا عن المركزية الذكورية ونظرتها المتحيزة . وقد عرى التمثيل السردي لدى الكاتبات النسويات مثل هذه القضايا ، فظهرت نماذج الفتيات الصغيرات اللواتي يتعرضن للاغتصاب تحت غطاء تعضده الثقافة والمجتمع ، وتحت غطاء شرعي في بعض الأحيان ، وبيّنت كيف يحدث ذلك من مبدأ القوة وسلطة الرجل . وظهر المنظور الأنثوي الرافض لما تتعرض له المرأة من انتهاكات صارخة بحقها . إن مدونة السرد النسوي غنية بنماذج تدلل على كل ذلك .

٢-١. اغتصاب الجسد في ظل الأوضاع الاقتصادية

كشف التمثيل السردي في «صمت الفراشات» لليلى العثمان عن بطلة الرواية «نادية» التي تُرغم على الزواج من رجل عجوز ولكنه ثري ، بفعل العنف الأبوي الّذي يمارس ضدها ، ويطالبها بالصمت وتنفيذ الأوامر ، لتجد نفسها في قصر العجوز الذي يعج بالعبيد والجواري ، وفي الوقت الذي كانت تتوجس فيه من اقتراب العجوز منها في ليلة الزفاف ، يفاجئها بتوجيهاته الصارمة لها حول ضرورة الالتزام بالصمت ،

وعدم الحديث عن أي شيء يحدث داخل القصر ، «اسمعي . من الآن عليك أن تعتادي الصمت . أسرار القصر لا يجوز أن تتسرب ولو من خرم إبرة . . .هالشفايف الحلوة لو نطقت بشيء سأقطعها!»[1] . ولكن ما الذي يتوجب عليها أن تصمت عنه؟ كشف السرد عن مشهد في غاية العنف والغرابة ؛ إذ تفاجأ الفتاة بالعجوز ينادي عبده للدخول إلى غرفة النوم ، فما الذي يريده السيد من العبد في ليلة زفافهما ، وفي غرفة نومها؟! ومع دخول العبد يأمره سيده أن ابدأ ، ولكن بماذا سيبدأ؟! ومع بدء العبد بالتعري تتنبه نادية إلى المغزى ، وتصاب بالذهول بعد أن ينّقضّ العبد عليها ليفتض عذريتها والعجوز يساعده بتقييد يديها ، وكمّ فمها ، ومن ثمّ يقدّمها لسيده بعد أن مهّد له الطريق[2] . انتهك الجسد العذري ، ثم أطبق الصمت . صمت أرغمها على الزواج من شيخ مسن ، وصمت أرغمها على العيش سجينة في قصره الفسيح ، وصمت أحال حياتها إلى جحيم . لم يدر في خلدها أن تتعرض لصدمة اغتصاب مريع ، جعلتها تصاب بالذهول بعد أن افترعها العبد بشراسة ، ثم تمرغ العجوز بجسدها بعد اغتصابها مرتين .

عاشت نادية حبيسة في قصر رجل شبه عاجز ، ومنعت من مغادرته ، وحظرت زيارة أهلها أو زيارتهم لها ، فانقطعت عن العالم الخارجي ، وكأنها تعيش في سجن أو منفى ، وفوق كل ذلك حُظر عليها الكلام مع عبيد القصر والجواري ، ولم يكتف العجوز بذلك ، بل مارس عليها مختلف أنواع العنف بدءاً من العنف الجسدي من خلال جلدها بالسوط ، أو اغتصابها المتكرر ، وانتهاء بالعنف النفسي والإهانة والإذلال لها بممارسة الجنس مع الخادمة أمام عينيها وعلى سريرها[3] ، بالإضافة إلى تطاول الخادمات عليها ، بحكم علاقاتهن مع العجوز . بأسلوب ممعن في السادية الجسدية والنفسية .

تأدّى عن ذلك موقف ، ونتج عنه ردة فعل ، فتصاعد منسوب القهر لابد أن يفضي إلى نتيجة ، وعلى هذا خططت نادية للهرب من المعتزل الذي رماها فيه رجل سادي يداري عجزه بسلطة مبهمة في وظيفتها ، ولما نجحت في ذلك ، فوجئت بموقف

---

(١) العثمان ، ليلى : صمت الفراشات ، رواية ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧ ، ص١٣ ، ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٥٦-٥٧ .

أبيها الذي رفض هربها ، واستهان به ، وأراد إعادتها إلى قصر العجوز خوفًا منه[١] ، وأمام توسلاتها ، وتدخل الأم قبل الأب بالاستماع إليها ، وبعد معرفة ما عانته ، رقّ لها ، ولكنه أبدى تخوفه من العجوز ، وما هي إلا ساعات وهجم العجوز عليهم مطالبًا بردها إلى القصر ، ولكن والدتها واجهته مع والدها ، فخرج وهو يهدد ويتوعد ، وهنا تدخل القدر لصالح نادية فمات العجوز إثر انفعاله ، بعد تعرضه لأزمة قلبية ، وأصبحت نادية أرملة شابة ورثت ثروة طائلة . وبهذا الحدث تحولت حياة نادية إلى مسار جديد[٢] .

يفترض أن تصون المؤسسة الزوجية جسد الزوجة ، وتحميه من العبث به ، فهو علامة على أهمية دورها في تثبيت المعايير الأخلاقية والاجتماعية ، لكن جسد نادية انتهك داخل تلك المؤسسة التي جرى اعتبارها مضمارًا لأهواء العاجزين من الرجال ، فلأسباب كثيرة انحرفت المؤسسة عن مسارها ، وتغيرت وظيفتها ، وفسدت كغيرها من المؤسسات الاجتماعية التي أعيد إنتاج وظائفها طبقًا لمصالح الرجال ، فحتى بعض الآباء والأمهات صاروا يتاجرون ببناتهم تحت تأثير حاجات الحياة ، فيقايضون بأجسادهن المال أو الجاه أو غير ذلك ، ولعل هذه الظاهرة التي فضحتها ليلى العثمان من أكثر الظواهر انتشارًا في الشرق الأوسط ، فأعداد الفتيات الصغيرات اللاتي يزوّجن من رجال يكبرونهن بأعوام كثيرة ، في ازدياد مستمر ، وظاهرة تزويج الصغيرات مقابل المال متفشية بشكل لافت حيثما يلتفت المرء ، وهناك من يبحث لها عن مسوغات ، وينقّب لها عن شرائع ، ما يعني وجود عدد لا نهائي من أجساد الفتيات الصغيرات اللواتي يتعرضن للاغتصاب كل يوم تحت غطاء شرعي أو عرفي ، وبدل أن تصان أجسادهن الغضة ، تنتهك باسم الشرع ، ومؤسسة الزواج .

بدا وكأن الأقدار تلعب لعبتها مع الأنثى التي تحررت لتوها من أبوية عاجزة ، لتقع في براثن أبوية تختلف عنها في الدرجة ، وليس في النوع . رفضت نادية العيش في القصر على الرغم من رغبة والدتها بذلك ، واستعاضت عنه ببناء مكون من عدة طوابق ، خصصت لنفسها طابقًا فيه ، مطلاً على البحر ، فهي تريد أن تتحرر من القصر وذكرياته المؤلمة ، فالقصر سجن قمعت داخله ، واغتصبت وأهينت ، وهو بكل

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٨٤ ، ٨٧ .

ما يحتويه من العجوز إلى الجواري والعبيد، يحيل إلى القرون الوسطى، والعصر الإقطاعي، والفكر الأبوي، وبهجرها له وانتقالها إلى العمارة تحاول التخلص من هذا الإرث الأبوي، والانتقال إلى نمط حديث من أنماط الحياة، رفضًا للنسق السابق[١]. لكن هل يؤدي تغيير المكان بالضرورة إلى تغيير الثقافة التي تحكم المجتمع؟! وهل ستختلف صورة الرجل الذي ينتمي إلى تلك الثقافة بحكم وجوده خارج القصر، في مكان آخر وزمان آخر؟!

بدأت نادية بإعادة تشكيل هويتها وجسدها من جديد في سياق حر، بعيدًا عن عنف السلطة الأبوية الذكورية هذه المرة، وحاولت نسيان تجربة اغتصابها، وما تعرض له جسدها من انتهاك، بالتركيز على بناء ذاتها، فقررت متابعة تعليمها، ونجحت في ذلك، ودخلت الجامعة وحقّقت استقلالها، فقد منحتها تجربة القصر حريتها، وعدم مضايقة أهلها لها في شيء، ولا سيما بعد أن قبلت العيش مع أهلها في بناء واحد ضمن شقة مستقلة، بعد أن كانت تعزم على السكن في شقة بعيدة عن أهلها تمامًا، وذلك نزولاً عند رغبتهم، ولا سيما أنها أرملة، ما يعني أنها محط مراقبة الناس لكل حركاتها وسكناتها، بحكم ثقافة المجتمع الذي يحاصر المرأة الأرملة أو المطلقة؛ لأنهما من المنظور الضيق، ليس لديهما ما يمنعهما من إقامة العلاقات مع الرجال، فالعفة مرتبطة بما هو جسدي، أي بغشاء البكارة، وزوال هذا الغشاء، يضع المرأة في قفص الاتهام، ويختزل مفهوم العفة إلى أدنى حدوده. ولذا فقد تعرضت نادية للمطاردة من قبل أقرب الناس إليها من أمها، وقيّدت بعبارة «أنت أرملة.. همك أكبر من هم البنت»[٢]. ومرة أخرى حوصرت نادية في إطار جسدها، فالعجوز لم ير فيها سوى الجسد الذي اغتصبه وأهانه، والمجتمع لا يرى فيها بعد أن أصبحت أرملة سوى الجسد المنقوص الفاقد لغشاء البكارة، رمز العفة، وفي كلتا الحالتين اختزلت نادية إلى مجرد جسد.

في الجامعة بدأت نادية باستعادة ثقتها بنفسها، و بأنوثتها التي خرّبها العجوز، من خلال علاقة الحب التي نشأت بينها وبين أستاذ جامعي. لكن التمثيل السردي الذي يصاغ من منظور أنثوي كشف عن أن الأستاذ لا يختلف عن العجوز؛ إذ

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٤.

كشفت الرواية أن الدكتور جواد كان يسعى لإقامة علاقة غير شرعية مع نادية، منتقدًا إياها، ومفترضًا أنها امرأة أرملة وهي حرة، وعليها أن تتمتع بحريتها، ومتسائلاً: «م تخافين؟ أنت أرملة، ومن حقك أن تستمتعي ما دمت تحبين»[1]. صعقها السؤال الذي كشف عن مفارقة كبيرة، فأمها تريدها أن تخاف لأنها أرملة، وهو يريدها أرملة لا تخاف لتشبع رغباته! وحينما سألته عن زوجته التي تعيش بعيدة عنه كالأرملة، وهل يقبل بأن تقيم علاقة مع غيره، استشاط غضبًا ليكشف عن عقليته الذكورية، التي تبيح للرجل فعل ما يحلو له، بينما يستنكر ذلك على المرأة، قائلاً: «لو فعلت لقتلتها»[2]. وأمام رفضها لتلك العلاقة، عرض عليها زواج المتعة الذي لا يختلف كثيرًا عن إقامة علاقة معها، فهو نوع من الالتفاف، ومحاولة شرعنة العلاقة غير الشرعية. لكن نادية رفضت العرض؛ لأنها كانت تعي بأنها امرأة تستحق أن تكون حرة، وأن تعيش حياة طبيعية في النور، لا أن تتحول إلى جارية يتمتع بها سيدها في الخفاء[3]. وأمام هذا الموقف تعرضت نادية لصدمة جديدة ذكّرتها بصدمة القصر والعجوز، فجواد الرجل العصري لا يختلف عن العجوز، فالأول اغتصبها عن طريق عبده أولاً، ثم كان يغتصبها في كل مرة بعد ذلك وسجنها، والثاني حاول اغتصابها حينما ابتعد بها بسيارته إلى منطقة خاوية، وحاول تقبيلها عنوة، وتغيير القصر إلى العمارة، والانتقال من الأجواء القروسطية إلى العصور الحديثة، لم يغير العقلية الذكورية، وإن تغيرت تجلياتها. ما يعني أن الثقافة الأبوية الذكورية يعاد إنتاجها، وتتناسخ من عصر إلى عصر، ومن جيل إلى جيل. وكما لم ير العجوز في نادية سوى الجسد الذي انتهكه، واغتصبه مرة بعد أخرى، فإن جواد الأستاذ الجامعي لم ير فيها سوى الجسد أيضًا، وحاول اغتصابه بشتى الطرق.

رفضت نادية الانحناء أمام إغراء الأستاذ الجامعي، وواصلت تحصيلها العلمي، وكما استطاعت التخلص من آثار العجوز بإعادة تشكيل حياتها، ودخولها الجامعة، تمكّنت من التخلص من آثار جواد بتخرجها من الجامعة بتقدير امتياز، واتخاذها القرار ببدء العمل، معبرة عن سعادتها بالراتب البسيط الذي ستتقاضاه مقابل عملها

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٤، ١٥٩.

صونًا لشرفها ، واستيائها من الأموال الطائلة التي خلّفها لها العجوز ، لأنها تذكرها بعبوديتها ، معبرة عن رغبتها في تبديد تلك الأموال ، كما لو كانت تتخلص «من جراثيم حوض قديم»(١) .

أعيد بناء هوية نادية بالعلم والعمل ، فعن طريق العلم تكتسب المرأة المعرفة ، وتنفتح آفاقها ، وتصبح أكثر وعيًا بذاتها ، وبهويتها ، وخصوصيتها . وعن طريق العمل تحقق استقلاليتها المادية والمعنوية ، وتتحول من كائن مستهلك سلبي ، إلى كائن منتج إيجابي فعّال له دوره في المجتمع . لكن المجتمع الذي يحمل إرثًا أبويًا ثقيلاً يكبله ، هل سيتيح الفرصة أمام نادية لتعبّر عن قناعاتها ، وتفعل ما تراه صائبًا ، أو أنها ستضطر للصمت مرة أخرى؟! وستخضع لمنظور الثقافة الأبوية الذكورية التي ستظهر في شخصية الأخ الذي رفض زواجها من العبد الذي تعلقت به ، لتعود مرة أخرى للدوران في حلقة مفرغة ، فكل ما سعت إلى تحقيقه انهار ، رغم محاولاتها في نقل العبد من مكانة إلى أخرى .

تعلّقت نادية بالعبد «عطية» الذي افتضّ عذريتها ، وقد شغفها حبًا ، فكأنها تراه المالك الأول لجسدها ، فلا يتسق الوعي الأصيل مع مملوك استخدم وسيلة لإذلالها الجسدي والنفسي ، وإلى كل ذلك كان العبد أحد ممتلكات عجوز انقضى أمره ، ووسيلة من وسائله التي أذلّها به ، فتوهمت أن الحب يحرر الأرواح ، ويحرر الأجساد من ألوانها ، وبدأ تعلقها به يأخذ شكل أحلام ، وأحلام يقظة تتخيل فيها العبد عطية ، وتحقق متعتها من خلال تلك الأحلام ، وانتهى الأمر باللقاء الجسدي غير المكتمل لعجز العبد عن فعل ذلك ، فما فعله معها في ليلة زفافها بأمر من سيده العجوز حال بينه وبينها ، ورغم أنها سامحته على فعلته ، وأظهرت تعلقها به ، واستعدادها للهرب معه إلى مكان آخر بعيدًا عن أهلها الذين رفضوا بشدة زواجها منه ؛ إلا أنه رفض ذلك ، وقرر مغادرتها رغم توسلاتها ، فشعرت بأنه تحرر من العبودية ، بينما تحولت هي إلى عبدة ضعيفة تنتظر من يمنحها شهادة عتقها ؛ وانتهت الرواية بهذا المشهد الذي يثير تساؤلات عديدة ، إذ كيف يمكن أن تقع نادية في حب العبد الذي اغتصبها ، وانتهك جسدها في ليلة زفافها؟! وما معنى أن ينفذ أوامر سيده العجوز ويغتصبها ، ويرفض تنفيذ أوامرها ويتزوجها؟! إن عدم استجابة العبد لها

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٦٥ .

هو ردّ الفعل الطبيعي للتعبير عن تحرره ؛ لأن قبوله لأوامرها سيجعله عبدًا مرة أخرى ، ويكرر اغتصابها ، ففي المرة الأولى كان اغتصابه لها بأمر من سيده ، وفي المرة الثانية سيكون بأمر من سيدته ، فنأى بنفسه ، وقد اختار حريته على أن يعيش عبدًا طوال حياته ، في دلالة واضحة إلى تمكن الرجل من انتزاع حريته . أما هي فلم يكن حبها للعبد حقيقيًا بقدر ما كان ردّ فعل على التجارب التي عاشتها ، فقد عاشت تجربة العبودية مع العجوز ، وتجربة الحب مع الأستاذ الجامعي ، فجاءت تجربتها مع العبد تعويضًا عن ظمأ جسدي وروحي لم يروه العجوز لكبر سنه ، وما أشبعه الأستاذ الجامعي لضحالة روحه . إن المرأة التي تعرضت لهذه الانتهاكات النفسية والجسدية سوف تصل ، لا محالة ، إلى هذه النتيجة ، إذ تنتهي إلى التخبط في مجتمع مشغول بالاستحواذ على جسدها .

ارتسمت صورة قاتمة للرجال في الرواية ، فلم تختلف صورة الأب عن صورة العجوز ، أو صورة الأستاذ الجامعي ، أو الأخ ، وما طرأ تغيير لها بحكم اختلاف الزمان ، أو المكان ، أو درجة التعليم ؛ فكلها تتبنى الثقافة الأبوية والوصاية على المرأة ، ما أدى إلى عرقلة مسيرة الشخصية الأنثوية في الرواية ، وإلحاق الأذى بها ، على الرغم من تطور وعيها وإدراكها لحقوقها ، وسعيها إلى الحصول عليها ، إذ شعرت السلطة الذكورية بأن تحرر المرأة يهددها ، فأي اعتراف منها بسلطة المرأة سيؤدي إلى تراجع سلطة الذكور ، الأمر الذي ما زال مرفوضًا حتى اليوم .

وإذا كان العبد عطية قد نال حريته في نهاية الرواية ، بينما عجزت نادية عن الانعتاق ؛ فلأنه ذكر وهي أنثى ، إذ لعب التنصيف الجنسي دورًا كبيرًا في منح الحرية أو سلبها . فقد نجح العبيد في انتزاع حريتهم من أسيادهم ، بينما عجزت المرأة عن فعل ذلك ، وظلّت ترزح تحت نير الظلم والعبودية ، فحال المرأة يشير إلى أنها ما تزال في رتبة الجواري والإماء ، تباع وتشترى ، ويستغل جسدها حسب حاجات الذكور ، وتقسر على الزواج ممن لا تقبل به ، وتتعرض لمختلف أنواع العنف . وقد يفسر ذلك نهاية الرواية ، حينما عجزت نادية عن انتزاع حريتها ، فيما نجح العبد في ذلك ، ما يعني أن كفاح المرأة ينبغي أن يتواصل ، ولو أن الكاتبة أنهت الرواية بتحرر نادية لكانت القضية قد انتهت ، وهذا يتناقض مع واقع الحال الذي يشير إلى أن وضع النساء لم يتغير بعد كما ينبغي ، بل ربما هناك مؤشرات كثيرة تؤكد على تراجع وضع المرأة ، لا سيما في ظل حروب وفوضى يفتعلها الرجال ، وتدفع ثمنها النساء .

٢-٢. اغتصاب الجسد في ظل العادات والتقاليد

وإذا كان العنف الأبوي، المرتبط بالأوضاع الاقتصادية، أسهم في تعرض نادية بطلة «صمت الفراشات» لاغتصاب جسدها من قبل الزوج الثري وعبده، فإن العنف الأبوي ذاته قد دفع ببطلة ابتسام تريسي في قصتها «الحيار» للاغتصاب من قبل زوج لم تختره، بل أجبرت عليه بحكم العادات والتقاليد التي ترهن مصير المرأة بالزواج من ابن عمها، مهما كانت الظروف. وواضح من العنوان أن هناك امرأة لم تختر مصيرها بل قرّره عنها الآخرون منذ لحظة ولادتها، لتجد نفسها مستلبة من لدن رجل لا يعني لها أي شيء، «لم أستطع قول (لا) حين قالوا: «ابن عمك عرق عينك، هو أحق بك من الغريب» القلب نزف ساعتها بشدة، القلب أغمي عليه، لكنه حين أفاق وجد الجسد طريح فراش غريب يحتله رجل لا يمت إلى الروح بصلة»(١).

إن بطلة ابتسام تريسي تعي أنوثتها التي تفجرت يومًا وهي في الرابعة عشرة من العمر، حينما سمعت أول عبارة غزل في عينيها الخضراوين من قبل عازف الناي الذي «تسمر لحظة، وقعت الناي من يده، وشهق: يا إلهي حديقة زهور في عينيها!»(٢). ولكن هذه الأنوثة التي تفجرت، وهذه المرحلة التي بدأت فيها البطلة تعي ذاتها، ستوأد في مهدها، وستحاصر بقصة العمة التي عُدّت في عداد الأموات؛ لأنها هربت مع من تحب ذات يوم، ولم تكن البطلة تعرف أن لها عمة إلا في اللحظة التي تفتحت فيها أنوثتها، وكان الأمر بمثابة إنذار لها من أن ترتكب خطأ العمة، فاضطرّت لوأد مشاعرها بالرضوخ للعادات والتقاليد، والقبول بالزواج من ابن عمها. وبهذا الزواج بدأت المعاناة، فالقلب يهفو لرجل، والجسد يطؤه رجل آخر، فإذ بالعلاقة الزوجية واجب كريه منفّر، و(البطلة ـ الزوجة) تتعرض في كل مرة لعملية اغتصاب، تحت غطاء شرعي اسمه الزواج، مدركة ما يحدث لها، «اعتاد الجسد التقلبات المقززة، الرائحة المنفرة، اعتاد تغيراته وتقلباته مع كل حمل وإرضاع ودخول الفراش. لكن القلب بقي على رفضه، جامدًا عند حدود الدمع والناي الحزين

---

(١) تريسي، ابتسام: نساء بلا هديل، مجموعة قصصية، الجائزة الأولى لموقع لها أون لاين، دار رواية للنشر، لندن، ٢٠٠٧، ص٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٥.

تنسكب نغماته شلال فل وحبق في المساء الدافئ»[1] .

وإلى ذلك فإن المرأة التي تعي أنوثتها ، وتعي خصوصيتها ، وتفهم جسدها ، تدرك أنه لا يوجد أي شيء يعوضها عن خسارتها لهذه الأنوثة ، فلا الحمل ، ولا الإرضاع ، ولا إنجاب الأطفال وتربيتهم ، أنساها جسدها المستلب الذي ظل رغم السنين يتوق إلى الآخر الذي جعله يهتز ، ويُصاب بالذهول . يؤكد هذا الوعي الأنثوي خطأ الاعتقاد السائد بأن غريزة المرأة مختلفة عن غريزة الرجل ، الذي يُسوّغ من خلاله العديد من الظواهر مثل عدم زواج الأرملة ، أو المطلّقة ، واقتصارها على تربية أطفالها ورعايتهم ، وامتناع الرجل الأرمل والمطلّق عن ذلك ، تقوم المرأة بذلك ليس لأنها مختلفة عن الرجل في احتياجاتها الغريزية ، بل لأنها اعتادت كبت غرائزها بسبب التربية التي تلقتها منذ نعومة أظفارها ، ومحورها مفهوم العيب المرتبط بالعادات والتقاليد ، بينما اعتاد الرجل أن يطلق العنان لغرائزه نتيجة التربية المنفلتة التي تلقاها منذ نعومة أظفاره ، ومحورها أن (الرجل لا يعيبه شيء) .

قدّمت قصة «الحيار» تمثيلاً سرديًا للمرأة في لحظة تشظيها بومضة سريعة ، تتجلى بوقوفها أمام المرآة التي تعرّي كل شيء ، كاشفة عن الحاضر ، ومستعيدة الماضي ، منتقلة إلى مستقبل الشخصية ونهايتها . فعبر المرآة تبدأ البطلة بالبوح عن مكنوناتها ، تلحظ الشيب الذي غزا شعرها ، والعين التي كبت خضرتها ، وقبلها القلب الذي تحطّم ، والجسد الظامئ ، لتجد نفسها في حضن الوحدة ، في مواجهة الحقيقة المرة ، «أولاد يرحلون وزوج عاجز نزق ، ونظرات متسائلة! آه يا قلبي ها أنت تدخل الجحيم الحقيقي ، صراخ وشتائم ، صمت ونظرة غامضة تحمل في طياتها شك وريبة! ها هي عشرون مرت ولم يتعب ، عشرون مرت وصراخه بات شرنقة تنسج خيوطها العنكبوتية حول روحي»[2] . وعبر المرآة تنتقل من الحاضر الذي هي عليه إلى استعادة الماضي لحظة تفجر أنوثتها ، فترى تلك الفتاة التي وأدت مشاعرها في مهدها لتخضع للأعراف القبلية ، وتتحول إلى ضحية ، «أمام سلاح القبلية تهاوى الرجال ، تراجع كل إلى خنه وبقيت ذبيحة بين الأقدام ، الشهوة في العيون ، والجوع في الأمعاء ، والوجبة حارة طازجة! خارت الضحية أرضًا ، تضرجت بدمائها ، وخرج

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٥٣ .

القاتل مزهوًا بنصره! السنوات تمضي ، وأنا أذوي في قفص ضيّق تطبق قضبانه على قلبي ، تعصره ، فينزف صديدًا أسود»[(١)] . وأمام هذه العودة إلى الماضي ، ومقارنة لها بالحاضر ، تكتشف البطلة الحقيقة التي كانت تحاول تناسيها طوال الوقت ؛ فالثورة في أعماقها لم تنطفئ ، والقلب والروح والجسد جميعها تعاندها ، ورغم السنين التي مرت قبل عجز زوجها ، ورغم إنجابها لأطفالها الثلاثة ورحيلهم عنها بعد أن كبروا ، ورغم مرور عشرين سنة على عجز زوجها ستفاجئ نفسها بالحقيقة ، «عشرون مرت ، أدور في مجرتي ، متعبة تائهة ، وأنت أيها الجسد متى ستخرج من مستنقع الركود؟ وأنت أيتها الروح متى تمزقين شرنقتك؟»[(٢)] .

على الرغم من رضوخ البطلة للواقع ، إلا أنها ظلت رافضة له في أعماقها ، متمردة عليه بصمتها . ولكنها فضحت نفسها أمام المرآة ، حينما انعكست صورة للمرأة الصاغرة ، وجاءت النهاية التي قررت فيها البطلة تلبية نداء مرآتها واضعة حداً لمعاناتها ، «أحدق جيدًا . .أصابعي مثلجة ، روحي تشتعل ، وجهي! الحناء! الدماء . .أرمي المشط ، أترك شعري للريح الثقيلة في هذا المساء الحار . أصابعي تنسل من حطام المرآة ، قدماي تقوداني ، تمشيان على شظاياها المتناثرة إلى حيث ترك الناي يرتعش وهو يلامس الأرض الباردة . تشدني النغمات من أذني فأمضي إلى حيث غاصت عيناه في خضرة عينيّ ، وشهق تاركًا نايه يتحطم عند قدميّ ، مخلفة ورائي خيطًا رفيعًا من الدم!»[(٣)] . عبّرت النهاية عن الحاجة للانعتاق والتحرر من القيد ، وعدم الاستسلام للأمر الواقع ، إذ تقع على المرأة مسؤولية التغيير ، والدفاع عن حقوقها ، وحلّ قضاياها ومشاكلها ، فالخلاص لن يأتي من الخارج أو من الآخر ، بل ينبع من داخلها ومن وعيها لذاتها ، وطبيعتها وخصوصيتها ، ودفاعها عن نفسها ، لتكون مساوية للرجل في الحقوق والواجبات ، ولتصبح شريكة له ، وليست تابعًا .

ولابد من الإشارة إلى أن حال المرأة في مؤسسة الزواج بسبب الارتباط القسري بالقريب لا يقتصر على ظاهرة «الحيار» ؛ بل يتعدى هذا الأمر إلى معظم حالات الزواج التي تتم بقبول الطرفين . ويرجع هذا الأمر إلى أن الغالبية العظمى من النساء

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٥٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٥٤ .

يسعين إلى دخول مؤسسة الزواج للخلاص من المضايقات التي يتعرضن لها ، والضغوطات الكثيرة التي تفرضها الثقافة الذكورية عليهن داخل البيت وخارجه ، وفي مكان العمل ؛ وذلك لأن كثيرًا من المجتمعات ما زالت تنظر إلى وجود المرأة خارج مؤسسة الزواج نظرة شك وريبة ، فالمرأة كائن تابع لا يمكنه العيش إلا في ظل الآخر : (الرجل ، الزوج ، الأب ، الأخ ، ابن العم . . .إلخ) ، وهي مـــخلوق لا يمتلك استقلاليته ، ولا ينظر إليه على أنه حرّ مستقل كامل مهما بلغت درجته من الوعي ، والعلم والمعرفة والرقي ؛ فهو ما لم يتفيأ بظل (الآخر ، الرجل) ويتكئ عليه يبقى ناقصًا مدانًا من منظور المجتمع(١) . ولنا أن نتخيل ، والحال هذه ، عدد النساء اللواتي تتعرض أجسادهن للاغتصاب في كل يوم ، تحت غطاء شرعي في ظل مؤسسة الزواج .

يعيد مفهوم» الحيار» إنتاج فكرة امتلاك الجسد الأنثوي للأقارب دون الأغراب ، فهم الأولى به كونه موضوعًا للاستمتاع ، وإنتاج الذرية ، ووسيلة عمل مجانية ، فيندرج الجسد في ملكية دائرية تحددها المعايير العائلية والقبلية ومصالحها ، فلا ينبغي أن يتفتح الجسد في فضاء يقوم على الاختيار الحر ، بل ينبغي أن يمتثل لقوانين الملكية شأنه في ذلك شأن سائر الأملاك ، وكلما تراكمت الثروة في أيدي جماعة متضامنة من الرجال ، أصبحوا ذوي سلطة نافذة ، وتدوير الملكية فيما بينهم يبقيهم نافذي الكلمة ، وبالنساء القريبات تتخلق جماعة متآلفة لا مكان للغريب فيها .

على أن الكاتبة نفسها لامست في قصة «ألف باء الحب» جانبًا مهما من قضية لها صلة مباشرة بجسد الأنثى ، من خلال موضوع العشق والخيانة المرتبطة بتربية الجسد وكبته وانفلاته ، بسبب اختلاف المنظور للجسد بين الرجل والمرأة . إذ يختلف منظور المرأة للعشق والخيانة عن منظور الرجل ، ويُظن خطأً أن اختلاف المنظور ناتج عن اختلاف الجنس ، وله علاقة بالفروقات البيولوجية بين الرجل والمرأة ، والواقع أن اختلاف المنظور عائد إلى طبيعة التربية التي يتلقاها الطرفان ، والمحكومة بالثقافة الذكورية المسيطرة على المجتمع . وبينما يؤمن الرجل بالتعددية في الحب والعشق والزواج ؛ يتصف عشق المرأة عادة بالتوحيد . ويرتبط هذا الأمر بالثقافة المسيطرة .

---

(١) ينظر : معيكل ، أسماء : الحفر في واقع مؤسسة الزواج المنهارة أو الآيلة إلى السقوط في «بعل ولو بغل؟» ، مجلة عمان ، الأردن ، ع١٦٧ ، أيار ، ٢٠٠٩ ، ص٣٤-٣٥ .

فعشق المرأة بمثابة الخطيئة ، وخيانتها كارثة تنهي وجودها ؛ لأن جسدها يصبح مُدنّسًا ، أما عشق الرجل فأمر عادي ، وخيانته لا يحاسب عليها وكل ذنوبه مغفورة ؛ لأن جسده يقبع بعيدًا عن فكرة الدنس . ولذا فإن المرأة حينما تعشق تغدق عواطفها كاملة على معشوقها ويصبح هو كل شيء بالنسبة إليها ، ولا يمكنها النظر إلى آخر فهذا ليس من حقها . أما الرجل فأمره مختلف ، فهو سواء أكان عاشقًا أم زوجًا أم خطيبًا ، ففي كل الحالات يمكنه النظر إلى أخرى بدون أدنى شعور بالذنب ؛ لأنه مستقر في لاوعيه أن هذا الأمر من حقه شرعاً ، موظفاً الفهم الخاطئ لبعض النصوص المقدسة لتسويغ ما يقوم به . ولذلك تسهل الخيانة عند الرجل ، ويتعذر هذا الأمر عند المرأة ، إلا في بعض الحالات الاستثنائية التي ترجع أسبابها إلى أمور عدة .

بدأت القصة من نهايتها على طريقة الاسترجاع ، لنجد أنفسنا أمام البطلة التي اتخذت قرارها بالسفر إلى الخليج ، إذ أنبأت خطيبها بهذا القرار عبر الهاتف ، في محاولة منها لإنهاء حالة الصراع الحاد الذي عاشته نتيجة عشقها لرجل ، وارتباطها بآخر . وعبر استدعاءات البطلة نتعرف على قصة عشق ساخنة عاشتها البطلة مع رجل عشقها ، لكنه خانها مع زميلتها ، ثم تزوجها ، الأمر الذي جعل البطلة تتخذ قرارها بالزواج ردًا على فعل الخيانة ، «في محاولة للالتفاف على مشاعري ، هادنت زمني ، ورضيت لجسدي دورًا غبيًا ، أصبحت خطيبة شخص ، وعشيقة آخر»[1] . ولكن المشكلة التي واجهت البطلة أنها لم تتمكن من نسف ذلك الرجل من حياتها ، فهو يرافقها مثل ظلها ، يحتلها ويعيش معها كل تفاصيل حياتها ، يقتحم حتى أحلامها ، فتشعر بالتشظي بينه وبين الرجل الذي سيصبح زوجها ، ووفاء منها لمشاعرها ولجسدها الذي رفضت استمرار قيامه بالدور الغبي ، ولخطيبها ، جاء رفضها لتمثيل دور الزوجة حتى لا تعيش حياة مزيفة تتزوج شخصًا وتعشق آخر ، وكان قرار السفر .

إن تناول موضوع العشق والخيانة في الأدب ليس جديدًا . ولكن ابتسام تريسي تقدّمه من منظور الأنثى الواعية التي ترفض في نهاية المطاف الرد على الخيانة بخيانة مماثلة ، وتصحيح الخطأ بخطأ آخر ، وهذا ما يحدث غالبًا في الواقع ، هربًا من مواجهة

---

(١) تريسي ، ابتسام : مجموعة نساء بلا هديل ، ص٣٧ .

المشكلة الحقيقية . ويأتي عدولها عن السفر تأكيدًا آخر على وعيها الأنثوي ، الذي يرفض حل الهرب والابتعاد ، ففي اللحظة الأخيرة ترى الحقيقة التي كانت تغمض عينيها عنها ، فترمي جواز سفرها وتعود معلنة تحررها من الرجل الخائن الذي عشقته بكل جوارحها ، مدركة أنها لا ينبغي أن تضيع عمرها في الهرب من مكان إلى آخر من أجل الرجل الحلم الذي لا يستحق ذلك . وتحررها من الآخر الرجل ، الخطيب الواقع الذي لا تكن له أية مشاعر ؛ لأنها تعي تمامًا أن زواجها من هذا الغريب عنها ستكون نتائجه كارثية ، «رميت جواز السفر ، ودموعي وارتعاشي وأحلامي في قاع الحقيبة المظلم ، أغلقتها بحياد ، وخرجت مع العائدين ، تنفست هواء المطار البارد بعمق ، ملأت رئتي بثقة افتقدتها زمنًا ، وسرت باتجاه السيارة!»[1] . وبذلك انتهى الصراع وخرجت البطلة ، المرأة من الازدواجية التي كانت تعيشها لتصبح وفية لنفسها واثقة بها ، معلنة تحررها من كل قيد ، رافضة منح جسدها لشخص لا ترغب به .

٢-٣. اغتصاب الجسد في ظل الثقافة الاجتماعية

عرضت ماري رشو في رواية «الشبيهة»[2] المصائر الفاجعة لثلاث أخوات ، هن : سمر وصفاء وبطلة الرواية ، وقد انتهكت أجسادهن لأسباب تتعلق بأجواء البيت الذي عشن فيه ، فقد كشفت الرواية عن الأجواء المتوترة بين الأبوين بسبب تعذر الطلاق ، وتأدى عن ذلك خلل في العلاقات ، في ظل هذه الأجواء اغتصبت سمر ، ولاذت بدير ، وتبعتها الراوية التي اغتصبها الشخص الذي أحبته ، فأُجبرت على الزواج منه درءاً للفضيحة . لم يكتف المغتصب بما فعله قبل الزواج ، بل راح بعد الزواج يتاجر بجسد زوجته ، ويرغمها على ممارسة العهر مستغلاً صغر سنها ، وجهلها ، وتفكك أسرتها ، ليحقق مكاسب خاصة ، وإلى ذلك فقد اختطف صفاء رجال ، وتناوبوا على اغتصابها في ظروف غامضة .

تمور رواية «الشبيهة» بالنساء ؛ فكاتبتها أنثى ، وبطلتها أنثى ، والراوي أنثى ، ومعظم الشخصيات إناث ، وتطرح وجهة نظر أنثوية للعالم ، كما أن القضية التي تعالجها هي قضية أنثوية . والحال هذه ، فسيطرة الراوي المشارك على الأحداث من

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٢ .

(٢) رشو ، ماري : الشبيهة ، رواية ، دار الحوار ، اللاذقية ، ط١ ، ٢٠٠٤ .

أول الرواية إلى آخرها قد جذب النص إلى منطقة السيرة الذاتية ، فقد كشفت البطلة عبر سيرتها الذاتية عن سيرة أفراد أسرتها ، ويبدو واضحًا سيطرة ضمير المتكلم على الرواية من أولها إلى آخرها .

قدّمت المؤلفة رؤية أنثوية للعالم بتسليط الضوء على ما يحدث داخل إحدى الأسر العربية التي تتهدم شيئًا فشيئًا ، ويتعرض أفرادها للمعاناة ، والبؤس ، والشقاء ، نتيجة أخطاء متتالية لا تعالج بشكل صحيح ، بل على العكس من ذلك يردّ على الخطأ بخطأ مشابه ، يؤدي إلى زيادة تفكك الأسرة وتهدمها ، وكشف التمثيل السردي وضع المرأة الخاطئة في المجتمع الشرقي بشكل خاص ؛ سعيًا إلى الكشف عن المسؤول عن انحرافها ، والأسباب المؤدية إليه ، والحلول التي ينبغي تقديمها لمثل هذه الحالات ، وبمعنى آخر سعى إلى إثارة قضية المرأة الجانحة ، وكيفية التعامل معها .

ظهرت روايات كثيرة صوّرت المرأة المنحرفة أو المومس ، وعالجت عديدًا من القضايا المتعلقة بها ، وغالبًا ما نُظر إلى هذه القضية من زاويتين هما :

١- النظر إلى المرأة المنحرفة على أنها مومس فاضلة أو نبيلة ، اضطرتها الظروف القاسية إلى هذا الفعل ، وتصويرها على أنها شخصية تستحق العطف والشفقة ، بل وجديرة بالاحترام أيضًا .

٢- النظر إلى تعهّر المرأة على أنه نوع من التحرر ؛ فالمرأة المنحرفة هي امرأة حرة ، وغالبًا ما تصبّ هذه الحرية في إرضاء رغبات الرجل ، وإشباع نزواته .

والنتيجة في الحالتين هي انتهاك جسد المرأة واغتصابه ، وتحويله إلى سلعة يُتاجر بها في ظل ظروف مادية ، أو تحت شعارات عن مفهوم التحرر والديمقراطية ، ابتدعها الذكور ، وقدمت من وجهة نظرهم ، لا من وجهة نظر المرأة .

أشارت رواية «الشبيهة» ، عبر رؤية أنثوية للعالم ، بأصابع الاتهام إلى الثقافة الذكورية التي تحكم المجتمع بما فيها من موروث ثقافي ديني ، وعادات وتقاليد وغيرها ؛ تصب جميعها في جعل خطأ المرأة نهايتها الحتمية ، فما إن تخطئ المرأة حتى تصل إلى الهاوية ، على عكس الرجل الذي لا يشعر بخطئه ، بل لا يتنبه إلى أنه أخطأ في بعض الأحيان ، ومن ثم لا يتحمل مسؤولية خطئه ، وتقع المسؤولية كلها على حواء التي أغوت آدم .

انفتح السرد عبر شخصية البطلة ، أو «الراوي المشارك» التي فتحت الذاكرة على مرحلة ماضية ، مستحضرة فترة زمنية بعيدة ، معتمدة في ذلك على تقنية

الاسترجاع ، إذ بدأت سردها من النهاية ، «لم تفارقني تلك الصورة . يخرج جدي مبكرًا كعادته . يتسلل أبي من فراشه . يتجه نحو المطبخ . يفتح قارورة الغاز . يعود . للاستلقاء . يغمض عينيه منتظرًا الموت . يموت أبي ذلك الصباح ، وفي صباح اليوم الثاني تلحق به أمي»[(١)] . بهذا المقطع بدأت عملية السرد ؛ لتتخذ البطلة منه وسيلة للعودة إلى الماضي ، وتسرد لنا سيرتها الذاتية التي امتزجت مع سيرة عائلتها المنكوبة ، ولكن هذه العودة إلى الماضي ليست مقصودة لذاتها ، أو تعلّقًا بالماضي ؛ بل الرغبة في تحليل ما حدث من أجل الحلم بحياة مختلفة لا يتكرر فيها ما حدث ، «لماذا تقتحم الأسئلة ذاكرتي؟ فلا أحاول الهروب ، بل أبحث عنها وأسترسل بها ، لا حبًا بالذكرى أو رغبة في العودة إلى الماضي . لعل الحلم في نسج حياة مختلفة هو الذي يدفعني للتذكر ، لنعيش حياة جديدة ، إنه الحلم الجميل في بتر سنوات من تلك الحياة ، التي اقتحمت عالمنا ونهشت أجسادنا ، أنا وإخوتي مذ كنا صغارًا»[(٢)] .

أكدت الكاتبة على لسان بطلتها بأن ما سترويه حقيقة عاشتها «لم تكن وهمًا أو تأليفًا ، وكانت نبضًا وواقعًا ، قد يصدّق ذلك أو لا يصدق ، لكنه محفور في الذاكرة وبعيد عن النسيان»[(٣)] . يدعونا تدخل الكاتبة إلى الأخذ في الحسبان احتمال المطابقة بين الأحداث الواقعية ، والأحداث السردية . ولعل أول ما يلفت النظر هو عنوان الرواية ، فهو أول عتبة يقترحها النص على المتلقي ، ولا يأتي اعتباطيًا ، بل يكون محملاً بدلالات ربما تكون واضحة أو خفية ، وفهم العنوان هو الخطوة الأولى للدخول إلى عالم النص ، فهو مفتاحه . والعنوان ليس مؤشرًا بسيطًا ، بل هو بنية معقدة غاية التعقيد ، ويمثل أداة ضغط هائلة على المتلقي أو القارئ[(٤)] . ومن هنا فإن عنوان هذه الرواية يحمل دلالة عميقة ، فما المقصود بالشبيهة ، ومن هي الشبيهة؟

كشف متن الرواية عن أن الشبيهة هي «الأم» التي أشير إليها بإصبع الاتهام ، مما أدى إلى زعزعة كيان الأسرة كلّها . أطلقت بطلة الرواية هذه الصفة في البداية على

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١١-١٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٤ ، وينظر : ص١٣ .

(٤) انظر : عبد المطلب ، محمد : بلاغة السرد ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠١ ، ص٢٢ .

المرأة التي كانت تعمل عندها وتدعى «أم سلمى» ، وهي من اللواتي يعترفن بممارستهن للدعارة ، فهذه هي المرأة الشبيهة ، ثم أطلقت الصفة ذاتها على المرأة التي وجدتها في بيت أهلها تساعد والدتها ، فقد ذكرها وجهها بوجه المرأة الشبيهة ، لتصبح هي الأخرى شبيهة عندها ، وتدور حولها الشبهة ، فهل هي كأم سلمى المرأة الشبيهة . فيما بعد تراءى (للبطلة ، الراوية) وجه والدتها كوجه المرأة الشبيهة التي كانت تعمل عندها ، ومن هنا يتولد السؤال الذي تعجز البطلة عن الإجابة عنه وهو : هل والدتها كالمرأة الشبيهة التي تشبه أم سلمى المرأة الشبيهة؟!

إن الوعي الأنثوي عند الكاتبة يجعلها ترفض مع بطلتها إدانة «الوالدة» بوصفها عاهرة ، وتجعل الأمر كله يدور في نطاق الشبهة والتشابه ، الذي لا يمكن أن ينتج عنه أحكام قطعية تحدد مصير أسرة برمّتها . وهكذا فإن الرؤية السردية التي قدمتها الكاتبة في هذه الرواية ، وعبر بطلتها ، الراوي المشارك تريد أن تقول بالعنوان : إن حياة أسرة بكاملها ، من الممكن أن تتهدم نتيجة تشابه ، أو شبهة توصف بها المرأة في مجتمع ، تتحكم فيه الثقافة الذكورية التي تحرم المرأة من الدفاع عن نفسها ؛ ولا تعطيها الحق في ذلك ، أو تصحيح الخطأ إذا ما ارتكب فعلاً ، في حين أن الخطأ نفسه الذي ترتكبه المرأة لا ينظر إليه على أنه خطأ ، إذا ما قام به الرجل ، ولا يترتب عليه أية نتائج . وكأن جسد الرجل منزه عن الدنس ، مهما تعددت أخطاؤه ، أما جسد المرأة فما إن يُمس حتى يصبح دنسًا ينبغي التطهر منه . وأمام هذه الثقافة التي تحاصر المرأة ، فتغلق أمامها كل السبل لتصحيح الخطيئة التي وقعت فيها نتيجة خطأ ما ، ربما يعود للجهل ، أو القهر ، أو صغر السن وقلة الخبرة ، تجد نفسها منغمسة في طريق لم تختره بمحض إرادتها ، ولكنه فرض عليها ، فهي في نظر الآخرين ساقطة مهما حاولت أن تثبت العكس . ولذلك حاولت الكاتبة في رواية «الشبيهة» أن تعطي لشخصياتها فرصًا أخرى لتصحيح الخطأ ؛ كي تصل من خلال ذلك إلى أنه من الممكن تجاوز الأخطاء والبدء من جديد ، فالحياة جديرة بأن تعاش ، وفيها متسع لتصحيح الأوضاع مهما كانت سيئة ، في نظرة تفاؤلية إلى المستقبل ، وإمكانية تغيير النظرة السائدة ، ورفض الثقافة الذكورية المسيطرة .

أسهم الموروث الثقافي ، الذي تسيطر عليه الثقافة الذكورية ، في تدمير شخصية الأم التي أشير إليها بإصبع الاتهام ، بدون التأكد من حقيقة الأمر ، فما إن همس أحد الرجال في أذن الزوج بخبر ما ، حتى ثار غضبه ولوّح لها بالطلاق ، «نادى أحد

رجال الحي على أبي ، وأسر له شيئًا ، ليعود متهدل الرأس والكتفين ، ويرتمي على أول مقعد . . .فجأة سحب أمي من يدها ، أدخلها الغرفة ، وأغلق الباب . . . ما الذي فعلته أمي ليعاتبها أبي؟ ما الذي حصل معها ليضربها بكل ما أوتي من عزم؟ . . . فوجئنا في بيت جدتي بإخوة أبي . . .وردت كلمة الطلاق على لسان أبي أكثر من مرة . . .»[١] . وحينما أتى «الاجتماع الثاني بعد زيارة كاهن الطائفة ، الذي رفض الطلاق ، ولم يرتح لأقوال أبي ، فالاستناد إلى ما يقال مرفوض في الدين ، وقد تكون افتراءات مغرضة . . .»[٢] ، ولكن الموروث الديني الذي وقف إلى جانب الأم ، لم ينجح في تبرئتها أمام عيني الزوج الذي تحكمه الثقافة الذكورية ، فلجأ إلى معاقبة المرأة عن طريق هجره لها هجرًا تامًا بعد رفض الكاهن للطلاق ، فهي في نظره ساقطة حتى وإن ثبت العكس ، وحتى في نظر غيره مما يحرمها من فرصة التراجع ، أو تصحيح الخطأ إن كان هناك خطأ ما ، ويحصرها في زاوية ضيقة وطريق مسدودة ، ومع ذلك نجد الكاتبة تحاول أن تعطي لشخصيتها هذه الفرصة ، فتجعلها تبدو هادئة متألقة واثقة من نفسها ، تزداد جمالاً ، فهي لم تهتز لما حدث ، بل حاولت أن تخلق لنفسها جوًا جديدًا ، وحاولت تكوين صداقات مختلفة وراحت تهتم بأمورها الشخصية[٣] . وأحمل في ذاكرتي قصة واقعية مشابهة عن جارة لنا ، صحونا ذات يوم على صوت زوجها وقد ملأ الآفاق ، وهو يشتمها ويطردها من بيته بعد أن طلقها ، بدون أن نعرف لماذا ، وفيما بعد شاع بين الناس أنه اكتشف أنها كانت على علاقة بأخيه الأكبر ، وفي الوقت الذي لم يمسّ الأخ الأكبر(الرجل) أي سوء ، دفعت المرأة الثمن كلّه وحدها فخسرت بيتها وأسرتها ، وأُبعدت عن أطفالها ، الذين وجدوا أنفسهم فجأة بلا أم ، وبعد وقت قصير جدًا مع زوجة أب .

لجأت سمر ، وهي البنت الكبرى ، إلى الدير في ظروف غامضة ، وهي في سن صغيرة ، وظهر فيما بعد أن سبب ذهابها إلى الدير هو وقوعها في الخطيئة ، وخوفها من الفضيحة ، ولعل ذهابها إلى الدير في هذه المرحلة العمرية المبكرة ، يحمل دلالة رمزية على الموت المعنوي لها . ولكن الكاتبة جعلت شخصية الأم تتدخل لإعطاء

---

(١) رشو ، ماري : الشبيهة ، ١٥-١٦-١٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٨-١٩ ،٢٢ .

فرصة جديدة لابنتها ، لتحاول أن تبدأ من جديد ، فنجدها تصرّ على إخراجها من الدير ، وبالفعل خرجت من الدير حاملة لأفكار جديدة تخفف عنها وطأة ما حدث ، ولاسيما أنه خطأ أدى إلى الخطيئة . وانطلقت من جديد ، وبحثت عن عمل ، وحصلت عليه ، ثم تقدم لخطبتها شاب يحمل فكرًا مختلفًا ، فهو مع أخيه الذي تقدم لخطبة أختها صفاء ، لا يهتمان لما حدث في الماضي ويهتمان بالحاضر والمستقبل . ولا تختلف سيرة صفاء كثيرًا عن سمر ، فهي تتعرض لعملية اختطاف يُعتدى عليها من خلالها ، ولكنها بعد أن عادت ، وسيطرت عليها حالة من الذعر ؛ نهضت من جديد ، وتابعت دراستها ، ثم حصلت على عمل مع أختها سمر ، وتُوّج ذلك بتحديد فرحها مع أختها في اليوم نفسه(١) .

بدت شخصية البطلة التي تتولى مهمة السرد أكثر شخصيات الرواية تعقيدًا ، فسيرتها مختلفة بعض الشيء ، فهي شخصية أنثوية تتعرض للكثير من المتاعب ، ولكنها في كل مرة ترفض السقوط مؤكدة على حقها في الحياة . وتبدأ سيرتها منذ اللحظة التي تفتحت فيها أنوثتها ، فوقعت في حب شاب يدعى (سالم) كان يتردد على بيتها ، في أثناء السهرات التي تقيمها الأم في المنزل . ومع حبها لسالم كانت تحلم بالخروج من جو البيت ، وما يسيطر عليه من تفكك نتيجة حالة الهجر القائمة بين والديها .

أول صدمة تعرضت لها البطلة هي صدمتها بمن تحب ، بعد أن غرّر بها ، واصطحبها إلى منزل ضخم ليغتصبها فيه . ومع ذلك لم تستسلم له في البداية ، فلجأ إلى ضربها بعنف لتتحول إلى كتلة جامدة بين يديه ، وبعد عودتها إلى البيت أصيبت بحالة من الذعر خوفًا من الفضيحة ؛ فالثقافة الاجتماعية السائدة تدين المرأة في هذه الحالات ، فهي ثقافة ذكورية تحكم المجتمع ، ما جعل البطلة تحلم باليوم الذي يأتي فيه من اغتصبها لطلبها للزواج ، وبالفعل حدث ذلك ، والحقيقة أن خوف البطلة من نظرة المجتمع إليها لم تجعلها تفكر في أبعاد هذا الأمر ، وسبب إصرار سالم على الزواج بها ، فكل ما سيطر على تفكيرها أنها لن تنتحر ، أو تدخل الدير ، فهي تريد أن تعيش ، وأن تصلح ما حدث ، وتبدأ من جديد .

بعد زواج البطلة من سالم بمدة من الزمن ، بدأ الزوج في الضغط على زوجته

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٣-٥٤ ، ١٦٤-١٦٥ ، ١٧٩ ، ١٩٨ ، ٢٠٣ .

مستخدمًا كل الوسائل المادية والمعنوية ، بدءاً باللين وانتهاء بالعنف ، من أجل أن يتاجر بجسدها لتحقيق مآربه ، ومع أنها رفضت هذا الأمر في البداية واستنكرته ؛ إلا أنه أجبرها عليه فيما بعد ، وبعد أن استسلمت له فترة من الزمن ، قررت في لحظة تجل إنهاء هذه المأساة ، وهذا الاغتصاب المتكرر فاختارت الهرب مهما كلف الأمر ، رافضة السير في هذه الطريق ، وبدأت البحث عن فرصة في الحياة للبدء من جديد ، لتحيا حياة نظيفة ، فهي لا ترغب بالاستسلام لهذا المصير الذي يفرض عليها . وبعد هربها إلى بيت أهلها ، قُتل زوجها في ظروف غامضة ، وبُرّئت من تهمة قتله ، وحينها شعرت بأن الحياة قد منحتها فرصة جديدة ، ولكنها فوجئت بالحمل الذي سبب لها ألمًا نفسيًا في البداية ؛ لأنها ليست متأكدة من والد الجنين الذي تحمله في أحشائها ، ولكنها قررت أن تقوم بدور الأم ، ليس هَمًّا من يكون والد الجنين ، وحينما وضعت مولودها ، تفاجأت بأنه توءمان ؛ صبي وبنت ، وحينها قررت أن تعمل على تربية توءميها اللذين وهبتهما لها الحياة ، تعيش لهما ، ومن أجلهما ، ولن تتزوج مرة أخرى ، ولن تتراجع عن قرارها(١) .

إن من يمعن النظر في الشخصيات الأنثوية التي قدمتها الكاتبة ؛ سيلاحظ بوضوح تركيزها على أن ما حدث معهن كان خطأ وليس خطيئة ، لأن الخطيئة هي التي تتكرر ، ثم محاولة إعطاء الفرص مرة بعد أخرى لكل واحدة منهن ، لتبدأ من جديد ، ورفض الثقافة الاجتماعية الذكورية التي تحكم على المرأة بالنهاية إذا ما حدث الخطأ الذي يؤدي إلى الخطيئة ، ويبدو هذا واضحًا من خلال الكلام الذي تنسبه الراوية ، ومن خلفها الكاتبة ، لكل من أحمد ويوسف اللذين سيتزوجان من سمر وصفاء ، «أما أحمد ويوسف فقد طعنا بكل كلمة قيلت ، على اعتبار أن كل منهما يريد زوجة لا علاقة له بماضيها ، وأن الزوجة تحاسب كما يحاسب الزوج ، ولكن بعد الارتباط الكبير بينهما ، فكما الحرب خربت أشياءهم الجميلة ، كذلك قسوة الأيام ، فقد تحدث في الحياة أمور ليس للإنسان علاقة بها ، وليس للإرادة دور في مسيرتها»(٢) . أرادت الكاتبة أن تقول بأن المرأة كالرجل فهو يحاسب كما هي تحاسب ، وإذا كان الرجل لا يسأل عن ماضيه ، فلماذا تسأل المرأة عن ماضيها؟! ثم إن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ١٩٢-١٩٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٠٥ .

نسبة الكلام السابق إلى شخصيتين ذكوريتين ، أتى بوصفه نوعًا من التفاؤل المستقبلي بتغير نظرة الرجل إلى المرأة ، وتراجع الثقافة ، السلطة الذكورية ، لتفسح المجال للثقافة ، السلطة الأنثوية بالظهور ولو قليلاً .

طوت رواية «الشبيهة» في ثناياها دعوة خفية للتحرر من القيود الموجودة في المجتمع ، سواء أكانت دينية ، أم اجتماعية ، أم ثقافية ، ولاسيما إذا كانت تتعارض مع إعطاء الفرصة للمرأة في حياة أفضل . فبعد أن تتنبه العائلة إلى أن خاطبي سمر وصفاء من دين آخر ، جاء القرار على الشكل الآتي : «لم تمض الساعات حتى جاء قرار الموافقة ، وكأننا نتحرر من كل ذنوبنا دفعة واحدة ، ذنوب الماضي وقيود المجتمع معًا ، كأننا نولد أحرارًا من جديد»(١) . على أنه لم تؤثر الثقافة الأنثوية في مضمون الرواية ، وفي طريقة معالجتها لقضايا المرأة ومشاكلها فحسب ؛ بل تعدى هذا الأمر إلى شكل الرواية وبنائها . ظهر في بناء الشخصيات ، وفي الوصف ، فعلى الرغم من أن شخصيات الرواية تعرضت للخطف ، والاغتصاب ، وممارسة الدعارة ؛ إلا أن الوصف جاء من وجهة نظر الأنثى ، ولذلك لم نجد في الرواية تركيزًا على جسد المرأة الإغوائي ، أو تصويرًا للمشاهد الساخنة التي فيها إثارة وتشويق ، والتي كانت تظهر في معظم الروايات الذكورية التي تتناول مثل هذه القضايا ؛ بل يمكننا القول بأنها كانت تظهر حتى في الروايات التي تهتم بقضايا أخرى وكأنها جزء أساسي من تكوين الرواية .

٣. تقييد الجسد وتحريره

طرقت منهل السراج في رواية «جورة حوّا»(٢) موضوع الجسد المغلول بقيود اجتماعية ، تودي به إلى الدفن ، فالجورة هي تلك الحفرة التي تدفن فيها الأنقاض ، فلا غرابة أن تكون جورة حوّا هي المدفن لثلاث فتيات من بنات حواء ، نشأن في حي شعبي في مدينة حماة ، يدعى «جورة حوا» ، وسلطت الضوء على كثير من الأحداث ، والمنعطفات التي مرت في حياة كل منهن في تلك الجورة ؛ فعبر سيرة كل من ميّ ، وكوثر ، وريمة ، كشفت عن الأحوال الاجتماعية ، والثقافية ، والاقتصادية ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٠٤ .

(٢) السراج ، منهل : جورة حوا ، دار المدى ، دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٥ .

وجاءت الأحوال السياسية في الطابور الخلفي للأحداث ، ملقية بظلالها على كل شيء عبر إيماءات ، وإيحاءات مدّت برأسها على استحياء في الرواية ؛ لأن الرواية ركزت على الجانب الاجتماعي ، وانعكاس الأحداث السياسية في الواقع الاجتماعي ، وأثرها فيه . لتكشف عبر ذلك عن أحوال المرأة المحاصرة بجسدها ، بين من تحاول تحريره ، ومن تجاهد من أجل تقييده ، ومن تبتذله .

فميّ فنانة تشكيلية متحررة ، تمردت على الأنظمة الدينية والسياسية والأعراف والتقاليد الاجتماعية ، التي وقفت في طريق تحررها . ولأنها تعيش في مجتمع مغلق ، فإن بعض تصرفاتها قد جرّت عليها عواقب وخيمة ، لأنها لم تُفهم بالشكل الصحيح ، مما أدى إلى انكسارات حادة في مجرى حياتها . فمن فنانة متحررة ، إلى زوجة ذليلة لرجل مغمور ليس لديه أي طموح ، وذلك بعدما حدث في نهار الكسوف ؛ إذ انفعلت ميّ مع الألوان ، واهتاجت حتى شعرت بأنها توحدت مع الشمس ، فاندفعت إلى الرقص عارية وحيدة في بيت الفنانين الذي كانت ترسم فيه لوحاتها ، ولأن الناس لم يتفهموا ما قامت به فقد عُدّت ساقطة في نظر المجتمع ، وكان لابد من ستر الفضيحة ، فزُج بها إلى السعودية ، لتتزوج من ذلك الرجل الذي لم تلتق به من قبل . وفي هيبة الحرم انفعلت مرة أخرى بصفاء أبيض الإحرام ، وجلال أسود الكعبة ، فوجدت نفسها وقد وقعت فريسة حب (ربيع) الرجل الذي التقته في أرض الحرم مرتديًا لباس الإحرام . وشيئًا فشيئًا تفاعلت مع ألوان الحب ، ولم تشعر بنفسها إلا وهي تبوح بسرها أمام زوجها ، فأضحت خائنة ، وأعيدت مرة أخرى إلى حماة مطلّقة تجر وراءها أذيال الخيبة ، محاولة الوقوف مرة أخرى في مواجهة إرث ثقيل من العادات ، والمعتقدات المهترئة . استجابت ميّ لمتطلبات جسدها ، وعبّرت عن رغباته بعفوية ، وأطلقت لنفسها العنان لتحرر جسدها من عقد الكبت والخوف ؛ ولكن المجتمع المحيط بها لم يتقبل أفعالها ، ونظر إلى تحررها على أنه فضيحة تحتاج للستر .

وجاءت كوثر لتجسد الطرف النقيض لميّ ، فهي على الرغم من كونها فنانة تشكيلية ، وصديقة ميّ منذ الطفولة ، وشريكتها في بيت الفنانين ؛ إلا أن معتقدات السنين المتخلفة ورواسبها ، كبّلت تفكيرها ، وشلّت حركتها ، وقيدتها ، فبدت مستسلمة لقوانين المجتمع ، ومعتقداته الخاطئة ، خائفة قلقة من أعين الرقباء ، وسيطرت على تفكيرها هواجس مظلمة ، جعلتها تتعثر في طريق حياتها . فعبر

الرواية نجد كوثر تصارع هاجس اللطخة السوداء التي تتوهم وجودها فوق جبينها نتيجة سيطرة الشعور بالإثم عليها، ونتيجة الفهم الخاطئ للدين، وتحاول جاهدة التخلص من هذا الهاجس عبر إطالتها في الصلاة، أو اللجوء إلى معلمتها التي تعطيها دروسًا في الدين، ولكن بدون جدوى، فاللطخة تكبر يومًا بعد يوم، إلى أن أتت وفاة أمها (آمنة) التي شكلت منعطفًا في حياتها؛ إذ تركت نفسها -بعد أن تركتها والدتها وحيدة مذعورة، تفتقد الأمان، وتسيطر عليها الهواجس- بدون طعام أو شراب في محاولة صريحة للانتحار، والخلاص مما هي فيه. ولكن نجاتها من حادثة الانتحار أعادت إليها نوعًا من التوازن بعد أن وقف إلى جانبها بعض الأصدقاء، وبعد أن عرفت أن الوصول إلى الله لا يحتاج إلى وسائط، فكل ما في الكون يدل عليه، وبوعيها الجديد بدأت انطلاقتها الجديدة نحو الغد المشرق. فمحاولاتها لكبت جسدها، وتقييده باءت بالفشل، ومحاصرة المجتمع لها في شكلها القبيح أي في صورة جسدها، كادت تودي بحياتها، لولا استفاقة وعيها بعد حادثة الانتحار.

أما ريمة فهي صديقة كل من ميّ وكوثر، وتحمل إجازة في هندسة العمارة إلا أنها لم تعمل بشهادتها، فبدت في الرواية ذات شخصية مزيّفة، فهي سطحية متصنعة متعالية، ترى الحياة عبارة عن زوج ثري، وثياب جميلة، وبيت فخم، وسيارة فارهة، متناسية أنها حفيدة تلك الأرملة التي كانت تعمل في الريجة(الريجة: معمل التبغ). ولكي تجعل من حولها يتناسى تلك الحقيقة، فإنها أمعنت في البذخ والترف المزيف، محاولة خلق تاريخ وميلاد جديدين لها لطمس ماضيها، وكل ذلك كان على حساب زوجها وبيتها وابنتها، ولأنها أهملت كل شيء على حساب صنع الحاضر وتلميعه، فإن المستقبل فاجأها بزواج زوجها من سكرتيرته الخاصة، لتجد نفسها مرة أخرى مع ابنتها في غرفتها الحقيرة في بيت أهلها؛ وليعود ماضيها الذي حاولت طمسه، وجعلتها الصدمة تصحو من الوهم الذي كانت تعيش فيه، لتبدأ بتصحيح مسارها ونسيان حياة الزيف والخداع والنفاق، إذ لم يحل احتفاؤها بجسدها، ومظهرها طوال الوقت من تجنيبها المصير الذي آلت إليه.

كشفت لنا الكاتبة أن النماذج النسائية التي تناوب السرد في تمثيلها، ما هي إلا نتاج طبيعي للمجتمع الذي عاشت فيه. ففي ظل الحروب الأهلية، والأحداث السياسية، وانعدام الأمن والاستقرار، يصبح الجو ملائمًا لولادة مثل تلك النماذج،

التي تبدو متناقضة في ردود أفعالها تجاه هذا الواقع . فنجد بعض النماذج تدفعها الأوضاع إلى التمرد على كل شيء ، ناسفة عرض الحائط بكل القيم كنموذج «ميّ» ، وبعضها ينكفئ على ذاته وينغلق باحثًا عن الخلاص ، عبر التوسل ببعض المعتقدات الخاطئة ، والهروب من الواقع كنموذج «كوثر» ، والبعض الآخر يجدها فرصة ليطفو على السطح محاولاً الصعود إلى قمة الهرم ، ليصنع لنفسه أدوارًا مزيفة في ظل الفوضى القائمة كنموذج «ريمة» .

إن تتبع النماذج النسوية التي قدّمتها منهل السراج في «جورة حوا» ، وعلى الرغم من التناقض الحاد بينها ؛ كشف لنا عن ملامح صورة المرأة التي تُعنى بها الكاتبة في روايتها . فمن خلال رسم الكاتبة لصورة ميّ المتحررة والمستهترة ، إلى كوثر المتدينة المنغلقة ، إلى ريمة المسطحة المزيفة ؛ لاحظنا عدم تركيز الكاتبة على جسد المرأة الإغوائي ، رغم تناولها لثنائية تحرير الجسد وقهره ، وكل ما جاء في الرواية من وصف لجسد المرأة ، أو مظهرها الجمالي كان في سياق الكشف عن شخصيتها ، وبنيتها الداخلية التي تؤثر في مظهرها ، لا بقصد الإثارة والتشويق . فميّ «طلعت البنت مايعة ، تحب عبد الحليم حافظ ، وترقص عندما تمشي»[1] . وحينما تطلب منها والدتها أن تضع الحجاب على رأسها ، تقول : «لا أحب الحجاب فهو عندما يغطي جبيني ويحجب غرة شعري يتعارض مع لون وجهي ، إنه يذهب الجمال»[2] . وتصفها زوجة أخيها قائلة : «طلعتها تخجل أخاها بين الحموية»[3] ، في إشارة إلى أن ميّ كانت متمردة -في مشيتها وفي لباسها وتصرفاتها- على العادات والتقاليد السائدة ، غير آبهة بما يقوله الناس عنها ، مستجيبة لانفعالات جسدها ، في محاولة منها لتحريره من القيود الكثيرة التي تكبّله . أما كوثر فترتدي معطفها العريض وجوربيها الشرعيين ، وترص حجابها بين الحين والآخر ، خوفًا من أن يرى أحد اللطخة السوداء ، التي يُخيّل إليها أنها فوق جبينها . أما الذين يتقدمون لخطبتها فسيأتون ، ويذهبون مثل العادة بدون أن تنال إعجابهم ؛ لأنها لم تحظ بنصيب من

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٧٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٧٤ .

الجمال[1] ، فيبدو من مظهرها أنها قلقة ومتوترة ، وتعيش منتظرة عقدة العريس الذي لا يأتي ، ومحاصرة بجسدها الذي تكبت رغباته وانفعالاته ، وحينما يعاندها تتولد لديها عقدة الإحساس بالإثم . ويأتي وصف ريمة بشكلها الذي بدأ يترهل ، وتصرفاتها التي تقوم بها ، فهي سوف تنهال اليوم «بالسخرية على كفيّ جارتها روعة الخشنتين . سوف تسألها غامزة بقية النسوة إن كانت المسكينة تغسل يدويًا ، لأن روعة فضحتها بوقاحة ، حين كذبت ريمة قائلة لنساء الجمعية ، إن الشال الذي دخلت فيه عليهن من شتوتغارت في ألمانيا . فقاطعتها روعة : لكني رأيته معروضًا في محل جانبي في سوق حمص . . .»[2] . ليدل على سطحيتها ، واهتمامها بالزائف والعرضي ، واختزالها لنفسها في جسد محض ، تخشى عليه من الترهل ، وتجعله محور اهتمامها .

واللافت للنظر أن منهل السراج من خلال تصويرها للمرأة ، ورسمها لشخصيتها بمختلف أنماطها ، تجعلنا نشعر بالتعاطف مع تلك النماذج التي قدّمتها ، فنحن لا نستاء من تحرر ميّ وتمردها ، ولا من انغلاق كوثر وتشددها ، ولا حتى من استهتار ريمة وسطحيتها . ونجد أنفسنا عاجزين عن إدانة هذا النموذج أو ذاك ، ويأتي هذا الأمر نتيجة لوعي الكاتبة بالأسباب العميقة التي أدت إلى ظهور مثل تلك النماذج ، فهي لا تدين شخصياتها ، بل تلقي اللوم على الثقافة الاجتماعية التي تحكم المجتمع ، الذي تعيش فيه تلك النماذج ، والتي أدت إلى ظهورها في تلك الصورة ، ولاسيما الثقافة الذكورية التي تسيطر على المجتمع ، وتتحكم بمصائر تلك الشخصيات النسوية . فحينما تنفعل ميّ على سبيل المثال بالألوان في يوم الكسوف ، وهي وحيدة في بيت الفنانين ، وتخلع سترتها وتبدأ بالرقص ، ثم تشعر بالتعب ، فتغفو على كرسي بجانب البحيرة وبقربها ألوانها التي كانت ترسم بها ، وبعد أن ينتهي الكسوف ، وتستفيق على صوت الرجل الذي كان يراقبها من على سطح بيته المطل على بيت الفنانين ؛ ستحدث فضيحة ويطير الخبر على الألسنة بعد أن يضيف إليه كل واحد ما يشاء من مخيلته «يقولون إنها كانت ترقص رقصًا ، أعوذ بالله . . . يقولون إنها بدأت الرقص مرتدية ثيابها ، ثم نادت الرسامين وفتحت النافذة وأخذت تخلع ثيابها قطعة . .

(١) ينظر : المصدر السابق نفسه ، ص٤٧ ، ٦٢-٦٣ ، ٨٦-٨٧ .

(٢) المصدر نفسه : ص٤٣ ، وينظر ، ص٣٩-٤٠ .

قطعة . بل قالوا إنها رقصت بثيابها الضيقة ثم نادت الرسامين واحدًا واحدًا ، كي يرقص معها ، ويخلع عنها قطعة من ثيابها . . . أمسكوها متلبسة بفعل غير أخلاقي في بيت الفنانين ، فاتصلوا بالأخلاقية وأخذوها مع من كان معها بالشراشف . .»[١] .

وبذلك تُدان ميّ من قبل الجميع من الرجال ، ومن النساء قبل الرجال ، وحتى من أقرب الناس إليها من والدتها وأخواتها وزوجة أخيها ، فتصبح في نظرهن ساقطة «فلتانة» ، «تشمس بلد بحاله»[٢] . ولا يكترث أحد بمعرفة حقيقة ما حدث ، وإذا كانت ميّ قد ارتكبت خطأ بسيطًا ، فإن هذا الخطأ يُرد عليه بخطأ أكبر ؛ إذ تُزوّج من رجل لا تعرفه ، يعيش في السعودية ، بدون أن يسبق لها رؤيته من قبل لستر الفضيحة ، وتصحيح الخطأ بخطأ أكبر جرّ أخطاء أخرى ، حتى وجدنا ميّ عائدة إلى حماة ، تجر خلفها أثواب خيبتها .

وإذا كانت هذه صورة المرأة المتحررة المثقفة ، وهذا هو حالها ؛ فلنا أن نتصور حال المرأة المنغلقة المكبلة بالقيود البالية ، والمسكونة بعقدة الثواب والعقاب ، فكوثر «ترسم القطط وتلونها بخلفية عاطفية مشوشة . ترسمها مقطوعة الرأس حسب إرشادات الشيخة معلمتها . . .»[٣] . وكوثر تحمل عقدة كونها بنتًا قبيحة منذ لحظة ولادتها في مجتمع ذكوري ، يفضل الولد على البنت ، وكأنها هي من خلقت نفسها ، ويبدو ذلك واضحًا من خلال الاحتفاء بأخيها التوءم في أثناء ولادتهما ، «بكى عيسى أولا . تلقفته ضاحكة مشجعة . وبعد ذلك سحبت كوثر . طغى صوت أخيها على صوتها . لطمتها على مؤخرتها . قلّبتها بقرف : سوداء وساكتة؟ لفلفتها بخرقة مهملة ودفعتها تحت السرير . أنزلت شرشف السرير حتى تحجبها وقالت : لن تعيش . ثم تفرغت للصبي ، تلفلفه على مهل ، وتغازله في كل حركة . . . بعد ساعات أطلقت أول آهة من مخبئها ، فانتبهت آمنة وتناولتها متأخرة»[٤] .

وحتى ريمة الشخصية السطحية ، تبدو أنها محكومة بتلك الثقافة الذكورية ، التي أسهمت في تحويلها من مهندسة معمارية حازت على الدرجة الثانية في

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٩٨-٩٩-١٠٠-١٠١ ، ١٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٠٢ ، ١٠٦ ، وينظر : ص١١٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٤٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١١٠-١١١ .

الكلية ، إلى امرأة سطحية مزيفة لا تهتم إلا بسخافات الأمور ؛ فنجدها تقول بنزق حينما تلح عليها ميّ بانتقاداتها : «حاولت أن أعمل ، لكن من طرق باب مكتبي؟ لا أحد ، كل من كان لديه مشروع ، توجه به إلى المهندسين القدماء . لن يثقوا بامرأة مهما بلغت مهارتها ، حتى في النقابة ، حاولت بعد التخرج أن أعمل بين المهندسين ، وجدتهم أكثر تخلفًا من متعهدي الأبنية . يتضايقون بشدة من المهندسات ، وقد يسخرون منهن ، حيث تتحول اجتماعاتهم إلى اجتماعات ذكورية مكرّسة للسخرية من زميلاتهم»(١) .

هذه هي صورة المرأة بمختلف نماذجها كما قدّمتها منهل السراج في روايتها ، صورة حية تنبض بالحياة ، تسعى من خلالها إلى الحديث عن أبرز قضايا المرأة : جسد المرأة ، وكيفية التعامل معه ، وحرية المرأة ، والمساواة بين الرجل والمرأة ، وعمل المرأة في ظل تلك الظروف السياسية القاتمة ، وفي ظل تلك الثقافة الذكورية التي تحكم المجتمع ؛ ولذلك كان من الطبيعي أن تأتي صورة المرأة على ذلك النحو ، مع الإشارة إلى رؤية الكاتبة التفاؤلية التي تحلم بالتغيير ، من خلال جعلها نماذجها تستمر رغم كل ما تتعرض له من انكسارات ، في إيماءة إلى أن المستقبل سيكون للمرأة .

٤. حجب الجسد وكشفه

تفتحت عيوني وسط قرية صغيرة ، وجدت فيها النساء يغطين أجسادهن بملابس تنتمي إلى البيئة الريفية بألوانها الزاهية التي تتماهى مع ألوان الطبيعة ، وبنوعيتها التي تتغير بحسب فصول السنة بين برد قارس في الشتاء ، وحر في فصل الصيف ، وجو معتدل في فصلي الربيع والخريف ، وكانت الوجوه مكشوفة تعانق ضوء الشمس ، وتتنسم الهواء العليل ، وكانت النساء تضع غطاء للرأس ، بدون أن تحفل بتغطية كامل الشعر ، فقد تطيش خصلة شعر من هنا أو هناك ، بدون أن يكون لذلك كبير أهمية ، كما أن الطريقة التي تعقده بها حول رقبتها من الممكن أن تكشف عن جزء من العنق ، ومن الممكن أن ترفع المرأة هذا الغطاء بالكامل ، لتعيد تعديله أمام الملأ ، من غير أن ينتبه لذلك أحد ، أو يرى أنها كشفت عن مفاتنها ، أو أن يُعاب عليها فعلها ، أو أن تتربص بها عين الرقيب .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٠-٤١ .

وأزعم أن الحجاب في بيئتي كان من الأمور اللا مفكر فيها ، ولم يعبّر عن أية هوية دينية ، أو سياسية ، كما حدث فيما بعد . رأيت النساء إلى جانب الرجال في الحقول ، يعملون معًا ، ولم يشكل الحجاب عائقًا أمام المرأة ، ليجعلها حبيسة البيت ، ورأيت الفتيات وأنا واحدة منهن إلى جانب الأولاد في المدارس المختلطة ، ولم يحل غطاء الرأس من تعلمنا . كان من الطبيعي أن ترى امرأة تخرج ثديها لترضع طفلها الذي انفجر بالبكاء فجأة في الحقل ، أو في السوق ، أو في الحافلة ، بدون أن يسترعي المشهد انتباه أحد ، وهو يرى أكثر جزء من جسد المرأة إيروسية . وإلى ذلك فإن النظر إلى جسد المرأة على أنه مثار فتنة ، ويجب تغطيته ، وحجبه ، حتى لا يغوي الرجال ، أو تعريته ، حتى يثيرهم ، لم تكن واردة عندنا ؛ ولذا لم أكن ألحظ أن النساء تبالغ في الزينة ، واستعراض جمالهن وفتنتهن ، كما هو سائد اليوم ، وجلّ اهتمامهن كان منصبًا على النظافة ، والتباهي بها ، ولم تكن مساحيق التجميل ، وأدوات الزينة رائجة لدينا ، وكانت النساء والفتيات تكتفي باستخدام الكحل للعينين ، والفازلين لنعومة الجلد فقط ، ولم نكن نرى المرأة بمساحيق التجميل إلا في ليلة زفافها ، لذا كانت جميع العرائس أسطوريات في جمالهن بنظرنا ، لأن أشكالهن تتغير ، ونحن نشاهدهن بمساحيق التجميل لأول مرة ، وكأنهن خارجات من أعماق الحكايا .

لم يستمر الوضع السابق ببراءته ، ونقائه على حاله ، وعصفت به الأهواء السياسية التي كان لها الدور الأكبر في إضفاء المعنى الخاص على الحجاب ، باعتباره هوية دينية . ففي الوقت الذي وجدت فيه نفسي أرتدي الحجاب تقليدًا لأمي ، وجدتي ، وعمتي ، وخالتي ، بدون أن أوليه كبير عناية ، وبدون أن يعوق حريتي ، وحركتي ، وتعليمي وسط مدارس مختلطة ، فوجئت وبنات جيلي بصدور قانون منع الحجاب في المدارس ، وبحملة شعواء يشنّها النظام في بلدي ضد المحجبات ، لأسباب سياسية . كنت في بداية الصف الثانوي العلمي في ذلك الوقت ، وكانت لدي طموحات ، وآمال عريضات ، وأحلام أود تحقيقها بأن أكون طبيبة في المستقبل ، لكنني لا أعرف من أين تسرب إلي ذلك الوعي المبكر ، بأن ذلك القرار ، يتعارض مع حريتي في ارتداء الحجاب ، أو عدمه ، ولذا قررت عدم الاستجابة له ، وغادرت المدرسة ، بقرار فردي ، اتخذته بنفسي بعيدًا عن أي ضغوطات عائلية ، أو مجتمعية ، لكنني لم أغادر الدراسة قط! ومنذ تلك اللحظة بدأت أعي ، وأهتم بتتبع أحوال المرأة ، ومراقبتها عن بعد ، وعن كثب ، وكيف تدفع النساء ثمن جملة من القرارات ،

بينما يبقى الرجال بعيدين عن التأثر بها ، إذ لم يفرض شيء على زملائي في المدرسة من الذكور ، بينما دفعت أنا ، وعدد كبير من بنات جيلي ضريبة عدم استجابتنا لتلك القرارات . وكان لا بد من أن تظهر دعوات مضادة ، وأن يقود التطرف ، والاستبداد إلى ما يقابله ، فنشطت الحركات الدينية التي خلعت على الحجاب معنى مخصوصًا ، وجعلته معبّرًا عن الهويّة الإسلامية ، وتطرفت في فرضه ، وقاد هذا التطرف إلى ما قاد إليه التطرف السابق من دفع النساء للثمن أيضًا . وعليه فلا بد من مناقشة قضية الحجاب ، وتتبع هذه الظاهرة ، وتحليلها ، لنقف على حقيقتها ، وتجلياتها .

إن وضع المرأة ، وقضية الحجاب في الشرق الأوسط ، قد خضعت لمفاهيم قيمية تركز على المظهر أكثر من تركيزها على الجوهر ؛ إذ نظر إلى الحجاب على أنه تعبير عن الهويّة الإسلامية ، ولا سيما في المجتمعات العربية . ولكن هذا التعبير جاء سطحيًا لا يعمق الهويّة الإسلامية في جوهرها ؛ لأنه يعتقد أنه بحجب الجسد الظاهري يصونه ويحميه ، بيد أن الحجب إن لم يكن داخليًا ونابعًا من أعماق المرأة التي تريد صون ذاتها ، فإن كل الحجب التي ضربت حولها لن تحول دون خرقها لها ، وتحقيق رغباتها . ولذلك برزت التناقضات التي تعيشها المرأة التي فرض عليها الحجاب بوصفه هويّة ، بينما لم تتأصل هذه الفكرة في داخلها ، وهذا يفسر لنا الكثير من المظاهر التي تبدو شاذة أو متناقضة . إن حال الحجاب في الشرق الأوسط يشبه حال هذه المجتمعات في تعاطيها مع الدين عمومًا ، إذ نرى مظاهر دينية تملأ هذا العالم ، المساجد والكنائس ، والمعابد ، لكننا لا نرى مؤمنين حقيقيين . هناك مظاهر دينية ولا وجود للدين . وبهذا المعنى يصبح وجود الحجاب وعدمه سواء ؛ لأنه لا يحقق وظيفته ، ويبقى أمرًا شكليا تفرضه العادات والتقاليد والأعراف ، ولا يغادر الشكل الخارجي إلى القيم الجوهرية لمعنى الحجاب . ولعل حركات التحرر في العالم كانت تدرك هذه الحقيقة ، ورائدات حركات التحرر ، وروادها في العالم العربي أيضًا ، حينما دعوا إلى نزع الحجاب لم يكن يقصد بذلك الحجاب الظاهري ، بل كان المقصود الحجاب المعنوي .

ولا بد من الإشارة إلى أن اللباس بشكل عام ، والحجاب بوصفه جزءاً من اللباس كان يخضع في الأصل ، وكذا حاله في معظم بلدان العالم للطبيعة المناخية لهذه البلدان ، ويُحجب الجسد ويكشف تبعًا لتقلبات الحرارة والبرودة ، وأشكاله وأنواعه ترتبط بموارد كل بلد ليصبح اللباس جزءاً من ثقافة هذا البلد وتراثه . ولكن

هذا الأمر قد تغير في المجتمعات الإسلامية التي جعلت من الحجاب قيمة تعبّر عن الهويّة، ولم تعد تربطه بالبيئة التي يعيش فيها الإنسان، والتقلبات المناخية، ودفعت المرأة ثمن هذه التصورات الذكورية التي فرضت الحجاب على المرأة من أجل حماية الرجل، وبدل تحصين الرجل، وبنائه من الداخل بشكل صحيح، حتى لا يقع في الفتنة والإغواء، راح يفرض قوانينه وشروطه على المرأة، يحجبها، ويعريها بحسب ما تقتضيه مصالحه، جاعلاً منها عورة تارة يجب سترها، فالمرأة كلها عورة، موهمًا إياها بأنّها مثار للفتنة، وتارة أخرى يجعل حريتها مرتبطة بمقدار تعرّيها، فيحصر مفهوم الحرية بالكامل في نطاق الجسد، وبهذا «تكون الثقافة الذكورية قد احتكرت تصورًا خاصًا للمرأة، وجعلت من جسدها سلعة استهلاكية، ولم يقتصر الأمر على جعله مادة يُتلاعب بها عبر ثنائية الاحتجاب والكشف والعرض والطلب، إنما أسهمت حركات تحرير المرأة بالإعلاء الهوسي من قضية الجسد على أنه برهان الحرية الوحيد»(١).

وإلى ذلك فإن الحجاب لم يقتصر وجوده على المجتمعات الإسلامية، فقد سبق وجوده الإسلام، ووردت القواعد الخاصة بحجاب النساء مفصلة في القانون الآشوري، من حيث تحديد النساء المفروض عليهنّ الحجاب، ومن لا يحق لهنّ الحجاب. فكان الحجاب فرضًا على زوجات وبنات كل «سيد»، وكذلك بالنسبة إلى الجاريات المرافقات لسيداتهن، كما كان الحجاب مفروضًا على «الغواني المقدسات» بعد زواجهن، أما العاهرات والإماء فقد كان الحجاب محرمًا عليهن، والمرأة التي كان يقبض عليها وهي مرتدية الحجاب بدون حق، كانت تخضع للعقاب بالجلد، وصبّ القار على رأسها، وقطع أذنيها. وتقدم جيردا ليرنر تحليلاً مفصلاً لهذه القوانين في دراستها، التي ندين لها بما قدمته من رؤية توضح أن الحجاب لم يكن يستخدم فقط لتمييز الطبقات العليا، بل كانت وظيفته الأساسية هي التفرقة ما بين النساء «المحترمات»، والنساء المتاحات للعامة، أي إن استخدام الحجاب كان يؤدي دورًا في تصنيف النساء تبعًا لنشاطهن الجنسي، فكان ارتداؤه مؤشرًا للرجال من حيث تمييز النساء الواقعات تحت الحماية الذكورية عن غيرهن من المتاحات مشاعًا. ويقوم تحليل جيردا ليرنر بإلقاء الضوء أولاً على أن تقسيم النساء إلى نساء «محترمات»، ونساء

---

(١) إبراهيم، عبد الله: السرد النسوي، ص٢٢٢.

«ذميمات» كان تقسيمًا شديد الأهمية في النظام الأبوي ، وثانيًا يؤكد على أن موقع النساء من التراتبية الطبقية كان يتحدد بناء على علاقتهن (أو انعدامها) بالرجال مصدر الحماية ، وذلك على أساس نشاطهن الجنسي- لا على أساس نشاطهن المهني ، وعلاقتهن بالإنتاج ، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الرجال[١] .

وكما أن القرآن لا يشير إلى أن حواء قد خلقت من ضلع آدم . بينما تؤكد كتب التراث الإسلامي ، التي دونت في فترات لاحقة على الغزوات الإسلامية ، على أن حواء قد خلقت من ضلع آدم ؛ كذلك فإن ارتداء المرأة المسلمة للحجاب قد ظهر في ظروف مشابهة ، عبر عملية استيعاب تلقائي لما لدى الشعوب الأخرى ، حيث يبدو أن الحجاب كان مستخدمًا في المجتمع الساساني ، كما كان الفصل ما بين الجنسين ، واستخدام الحجاب شديد الوضوح في الشرق الأوسط المسيحي ، وأقاليم البحر المتوسط أثناء نشأة الإسلام . ففي السنوات الأخيرة من حياة الرسول محمد كانت زوجاته هن النساء المسلمات الوحيدات اللاتي فرض عليهن الحجاب . وهكذا بعد وفاة محمد ، ونتيجة للغزوات الإسلامية في المناطق المجاورة- حيث شاع ارتداء نساء الطبقات العليا للحجاب- أصبح الحجاب عنصرًا شائعًا في ملابس نساء الطبقة العليا ، وذلك من خلال عملية استيعاب لتلك الثقافات ، وهو جانب لم يلق القدر الكافي من البحث المحقق بعد[٢] .

وقد فضح السرد النسوي وقوع جسد المرأة من ناحية حجبه ، وتعريته تحت تأثير سلطة الرجل ، ومنظوره بما يتوافق مع مصالحه السياسية ، مخضعًا بذلك النصوص الدينية لتلبية أهدافه ، فمسألة حجب الجسد ، وكشفه ، ارتبطت في معظم الأحيان برؤى سياسية ، هدفها الأول والأخير الهيمنة والسيطرة . وقد كشفت آذر نفيسي في كتابها السيري «أن تقرأ لوليتا في طهران» عن وضع المرأة المعقد في إيران . فقبل الثورة الإيرانية وفي ظل حكم الشاه محمد رضا بهلوي ، اضطرت بعض النساء للجلوس في البيوت ، وحُرمن من العمل والتعليم رغم الوجه الليبرالي لحكم الشاه الذي حاول فرض نظام علماني منفتح على الغرب ، محاولاً تتبع خطا أتاتورك في تركية ، ولكن

---

(١) ينظر : أحمد ، ليلى : المرأة والجنوسة في الإسلام ، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة ، ترجمة :منى إبراهيم- هالة كمال ، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٩ ، ص١٨-١٩ .

(٢) المرجع نفسه : ص٩ .

فرضه السفور بالقوة على جميع النساء في إيران ، حرم عدداً كبيراً منهن من التعليم والعمل ، وجعلهن حبيسات الأسوار ، يقبعن في الحريم الذي فرضه النظام المنفتح هذه المرة ، وليس التخلف أو الثقافة الذكورية . وما ناضلت من أجله المرأة العربية في أربعينيات القرن العشرين ، وحققته بتحطيمها لأسوار الحريم ، والخروج إلى الحياة ، والتعليم والعمل ؛ خسرته المرأة الإيرانية لتجد نفسها محاصرة في البيت ، في حريم يمنعها من ممارسة حقها في التعليم أو العمل ، ولتجد نفسها محاصرة بالحدود ، وما تسبّب به الحجاب المادي والمعنوي بالنسبة إلى المرأة العربية ، تسبّب به السفور بالنسبة إلى المرأة الإيرانية ، وبدا أن السفور والحجاب وجهان لعملة واحدة .

وبعد سقوط حكم الشاه ، وانتصار الثورة الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٩ التي شارك فيها جميع الأطراف ، والنخب السياسية ، وحتى القوى اليسارية والعلمانية ، والجماعات الدينية ، فقد آمن الجميع بها ، وخرجت النساء وشاركت في الاحتجاجات ، إلا أن نتائجها كانت مخيبة لآمال الكثيرين ، بعد أن أسفرت عن وجهها الحقيقي ، وبدأت بالتضييق على كل من يخالف توجهات الثورة الإسلامية . وظهرت معاناة المرأة من جديد ، بعدما خرجت إلى الجامعات والعمل ، فقد بدأت محاصرتها بدءاً من فرض (الجادور) رسميًا على جميع النساء ، وانتهاء بالتضييق عليها في كل أفعالها وأقوالها ، ومحاصرتها عبر القوانين التي فرضت عليها ، حتى كادت تختنق في الفضاء المفتوح ، بل دعا الأمر نساء كثيرات إلى مغادرة الجامعة ، وترك العمل ، والعودة إلى البيت ، ليغدو (البيت ، الفضاء المغلق) ، أكثر حرية من (الجامعة ، الفضاء المفتوح) . ومرة أخرى تعود المرأة إلى العيش في حريم داخل الحدود ، لتبحث عن وسيلة من أجل تحطيمها ، وتجاوزها .

انسحبت آذر نفيسي من الواقع الذي حوصرت به ، في إطار الجامعة التي تحولت إلى فضاء مغلق ، في ظل التقلبات السريعة ، والمفاجئة في الجمهورية الإسلامية ، بعد أن أصبحت الجامعات هدفاً لانتقادات المتشددين ، الذين صار شغلهم الشاغل فرض قوانين جديدة أكثر صرامة ، فراحوا يطالبون بفصل الذكور عن الإناث في الفصول الدراسية ، وبمعاقبة الأساتذة الذين لا يلتزمون بالتعليمات والضوابط الجديدة . ولم تسلم من ذلك الجامعة الأكثر ليبرالية في ذلك الوقت ، وهي جامعة «العلامة الطباطبائي» التي تعمل فيها نفيسي . ونالت الطالبات الحظ الأوفر من المضايقات ، فإذا ما أسرعت إحداهن ؛ لتلحق بالدرس ، عوقبت على الهرولة ، وإذا

ضحكت في الممرات عوقبت على الضحك، ومن الطبيعي أن تطالها العقوبة إذا ما ضبطت وهي تتحدث مع شخص من الجنس الآخر، يضاف إلى ذلك التفتيش اليومي في أثناء الدخول إلى الجامعة بعد إغلاق البوابة الخضراء الفسيحة، واستبدالها بفتحة صغيرة تدخل منها الطالبات، وتفضي إلى غرفة صغيرة داكنة للتفتيش[1].

تشرح ياسي، إحدى الطالبات اللاتي اختارتهن نفيسي في صفها الخاص، ما كان يحدث لها في غرفة التفتيش فتقول: «سيتحققون مني أولاً للتأكد من أن ملابسي مناسبة وغير مخالفة؛ لون معطفي، الطول الصحيح لجبتي (زيّي الموحد)، سمك غطاء رأسي، شكل حذائي، ثم الأشياء التي في حقيبتي، والآثار التي قد تبدو على وجهي من مساحيق التجميل (حتى الأخف منها)، وحجم خواتمي ومستوى الإثارة فيها! كل هذا يجب التأكد منه قبل أن أدخل حرم الجامعة، الجامعة التي يدرس فيها الذكور الذين تنفتح لهم وحدهم تلك البوابة الخضراء بمصراعيها الهائلين وشعاراتها وأعلامها، ومنها يدخلون كالفاتحين على الرحب والسعة»[2]. والحال هذه فقد جاءت القوانين الجديدة، كما هو الحال في المجتمعات الشرقية، أيا كانت توجهاتها، سواء أكانت عشائرية، أم ليبرالية، أم دينية، أم غير ذلك، مجحفة بحق المرأة، وتصب في مصلحة الرجل، لتبقى قضية الذكورة والأنوثة القضية الأكثر تعقيدًا. فقد أغلقت الأبواب في وجه الإناث، ليتم تمريرهن عبر ممر ضيق، يفضي إلى غرفة مظلمة، يتعرضن فيها للإهانة والتفتيش، بينما شرّعت الأبواب في وجه الذكور، ليدخلوا دخول الفاتحين المنتصرين، وبذلك تحولت الجامعة إلى فضاء مغلق في وجه الإناث، وفضاء مفتوح في وجه الذكور. وبدا أن الثورة التي شاركت فيها النساء، وعلّقت عليها آمالها، مخيبة للآمال.

ولم يشفع وضع المرأة، أيًا كانت، من تعرضها للمضايقات، ولعملية التفتيش، فحتى الكاتبة نفسها تعرضت للتفتيش رغم استقالتها، وذلك بعد أن فرض قانون الحجاب بالقوة على الجميع في أماكن العمل، والأماكن العامة، وملاحقة تطبيقه من قبل جماعة حماية الأخلاق. فحينما ذهبت ذات يوم مع صديقة لها إلى وزارة

---

(١) نفيسي، آذر: أن تقرأ لوليتا في طهران، ص٢١-٢٢، ٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٥.

التعليم العالي لتصديق شهادتها، فُتشتا من الرأس إلى القدم، وشعرت نفيسي حينها بأن ذلك التفتيش كان الأسوأ من بين كل التحرشات الجنسية التي تعرضت لها في حياتها. فقد طلبت منها المفتشة أن ترفع يديها إلى الأعلى، وراحت تفتشها بهوس، وهي تمر على كل قطعة من جسدها، ثم التقطت منديلاً ورقيًا، وطلبت منها تنظيف وجهها من القناع الذي تضعه، وحينما اعترضت نفيسي؛ لأنها لم تكن تضع شيئًا على وجهها، بادرت المفتشة بنفسها للقيام بالمهمة وراحت تمسح وجه نفيسي بشدة، وعنف، بدون جدوى إلى درجة تسببت في أذية بشرتها، ما جعلها تشعر بحرقة تجتاح وجهها[1].

تحول (الفضاء المفتوح، الجامعة) إلى فضاء مغلق في وجه النساء، بفعل القوانين الاعتباطية المجحفة بحق المرأة، لتجد نفسها محاصرة في كل مكان، تتربص بها أعين جماعة حماة الأخلاق. وبدا وكأن الثورة قد أنجزت وعدها، ولم يبق أمامها سوى ملاحقة امرأة لا تلتزم بتلك القوانين. وتحوّل دور الجامعة من مؤسسة أكاديمية تهتم بنشر العلم، والمعرفة، وتقدّر الكفاءات العلمية، إلى رقيب أخلاقي أقصى اهتماماته ينصب على لون شفاه النساء، أو معاقبتهن على خصلة شعر يتيمة، قد تطيش من تحت الحجاب.

استقالت نفيسي مجبرة من منصبها في الجامعة، بعد أن تحولت إلى فضاء مغلق، بحثًا عن فضاء مفتوح، فلم تجد سوى البيت، الذي ناضلت النساء من أجل الخروج منه، حينما كنّ يقبعن في حريم، ملاذًا لها. فوحده البيت يتيح للمرأة أن تنزع فيه حجابها، وتتحدث، وتضحك، وتتزين، وتناقش الأفكار والموضوعات، والأدب بحرية بدون أن تطالها أعين الرقباء، معرضة إياها للعقاب. ولعل المفارقة تكمن هنا تحديدًا فالبيت الذي شكل فضاء مغلقًا، عاشت فيه المرأة زمنًا طويلاً، وهي تحلم بمغادرته، وتحايلت عليه بشتى الوسائل، مطلقة العنان للخيال ليحملها خارجه إلى الفضاء المفتوح، عادت إليه مرة أخرى بوصفه ملاذًا هذه المرة، وفضاء مفتوحًا يتيح لها فعل ما لا يمكنها فعله في ظل نظام شمولي راح يحصي على المرأة حركاتها، وسكناتها، وحتى أنفاسها. فما لا يمكن فعله في الجامعة، صار متاحًا في البيت لتنعكس الآية، ويصبح البيت المعادل الموضوعي للجامعة، ففيه تمارس

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٨٠-٢٨١.

نفيسي عملها بحرية مطلقة ، وتناقش مختلف القضايا مع طالباتها في صفها الخاص بدون أي تحفظات . ويتقاطع حالي مع حال نفيسي فيما آلت إليه ، فقد اتخذتُ من البيت معادلاً موضوعيًا للمدرسة التي وجدت نفسي خارجها ؛ لأتابع دراستي ، وتعليمي بشكل حر . وإذا كان فرض الحجاب هو الذي حرم نفيسي من عملها في الجامعة ، فالذي حرمني من إتمام تعليمي في المدرسة كان السفور .

ظهر الجسد الأنثوي مقيدًا في كتاب (أن تقرأ لوليتا في طهران) لآذر نفيسي ، وتعرضت سائر النساء فيها لاغتصاب معنوي ، بدوافع دينية ، ، وسياسية فكل من يشك في انتمائه لجماعات ، أو أحزاب معارضة ، كان مصيره سوداويًا ، ولحق هذا الأمر بعدد كبير من النساء اللواتي اعتقلن بتهمة عدم الولاء ، ومن ذلك ما تعرضت له نسرين التي سجنت وهي طالبة في الثانوية ، وحملت في ذاكرتها قصصًا مروّعة عما تتعرض له السجينات السياسيات من انتهاكات ، فقد كانت تُزوّج الفتيات العذراوات من السجانين قبل إعدامهن ، لاعتقادهم بأن المرأة إذا ما قتلت وهي عذراء فسوف تدخل الجنة ، ولذلك كانت تلك الفلسفة ، والعقلية المهترئة تحكم على النساء في حياتهن بالإعدام ، فلم تكن ترحمهن في حياتهن ، ولا تسمح للرحمة أن تحل بهن بعد مماتهن . وكشفت عن الفساد في السجن فقد اعتقلت إحدى الفتيات بتهمة ملفقة تتعلق بالأخلاق ، وكان ذنبها الوحيد هو جمالها ، وقد احتجزت لمدة تجاوزت الشهر ، وتناوبوا على اغتصابها مرات عديدة ، فكان يتركها سجان ليستلمها آخر[(١)] .

لم يسمح الفضاء العام ، المشبع بإيدلوجيا دينية ، للأجساد الانثوية بالتفتح الطبيعي إلا بين أربعة جدران ، وجاء التفتح عبر المحاكاة ، فالنساء الشابات اللواتي يلتئم شملهن في بيت الأستاذة الجامعية التي منعت من التدريس يجدن سلواهن في قراءة النصوص الأدبية الحرة ، فالمكان المغلق يفرض عليهن الإبحار في نصوص سردية كنوع من المكافئ السردي للكبح الذي يتعرضن له باعتبارهن نساء جرى تقييد حركتهن ، وحريتهن .

أنشأت نفيسي صفها الخاص في خضم تلك الأجواء ، محاولة الهرب من تفرس عين رقيب أعمى ، ولو لسويعات قليلة كل أسبوع . ورغم ما آلت إليه الدولة من قمع بمختلف وسائل الترهيب وبث الذعر ، لم تستطع الحول دون اقتناص لحظات يعبّر من

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٥٤ .

خلالها المرء عن وجوده وأنه بشر يحيا ويتنفس . وتشير نفيسي إلى أنهن كن مثل لوليتا يحاولن النأي بأنفسهن بحثًا عن مساحات صغيرة من الحرية . وكن مثلها أيضًا في تمايلهن طربًا بتمردهن ، عبر إظهار خصلات شعر صغيرة من تحت الإيشاربات ، أو إطالة الأظافر ، أو تعديل ملابسهن القاتمة المتشابهة بتلوينها جزئيًا بلون آخر ، أو الاستماع لموسيقا ممنوعة ، أو الحب . وبذلك استطعن العيش في فضاءات مفتوحة خلقنها من بين الشروخ التي ظهرت بين غرفة المعيشة التي تشكل الشرنقة الواقية لهن ، وبين عالم الرقيب الذي ينتظرهن في الخارج[(١)] .

عمل النظام الشمولي في إيران على تقييد حرية المرأة ، وإعادة وضعها ضمن قوالب ارتآها لها ، فاستن قوانين أسهمت في حجبها ، وتقييدها ماديًا ومعنويًا . وقد تجلى ذلك في التقييد الجسدي ، والتقييد الذهني ، والتقييد الاجتماعي . وحينما سعت المرأة للانعتاق من هذه القيود التي فُرضت عليها ، نُظر إليها على أنها مارقة ، ومتمردة تهدد الثورة الإسلامية والجمهورية ، ولا بد من أن تلقى العقاب المناسب . فتعرضت للاعتقال ، والسجن ، والإعدام ، وانتهك عرضها ماديًا ، عبر اغتصابها ، ومعنويًا ، عبر اللغة . وفرض عليها الحجاب المعنوي قبل المادي ، لتجد نفسها محاصرة حتى في غرفة نومها . فقد جاءت نصيحة المتحدث باسم البرلمان آنذاك السيد هاشمي رفسنجاني ، لتحث النساء على ارتداء ملابس مناسبة في أثناء النوم ، حتى إذا ما تعرضت بيوتهن للقصف ، فلا تراهن عيون الغرباء وهن غير محتشمات[(٢)] . إن مجتمعا يحكمه نظام شمولي بمرجعية دينية ، وعقلية ذكورية ، لا يُستبعد فيه التفيكر بمظهر النساء بعد موتهن ، بدل التفكير بموتهن ، وضرورة حمايتهن من الموت ، يمثل سجنًا حقيقيًا تقبع فيه النساء أينما وجدن ، سواء أكن في البيت ، أم في الشارع ، أم في الجامعة ، أم في العمل .

عاشت النساء قبل الثورة الإيرانية في ظل قوانين كانت تعد الأكثر تطورًا في العالم ، فيما يتعلق بحقوق المرأة ، فكن يمشين في الشوارع بحرية ، ويتمتعن بمخالطة الجنس الآخر ، وينخرطن في سلك الشرطة ، وقد يصبحن قائدات طائرات . لكن المرأة في ظل الثورة ، لم تعد تتمتع بمثل هذه الحقوق ، ففي ضوء القوانين الجديدة بدا

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٨ .

(٢) المصدر نفسه : ص٢٦٧ .

أنها تعود إلى الوراء إلى عهد الجدات ، وليصبح عهد الأمهات أكثر حرية من عصر البنات . ووجدت الشابات أنفسهن محاصرات في حريم ، كانت أمهاتهن قد تخلصن منه ، ولم يخضعن له ، أو يعشن فيه . وليطمس التاريخ الشخصي لكل فتاة ، وتمسخ هويتها ، بعد أن أسبغ النظام على الجميع صفة «نساء مسلمات»[١] . وفي هذه الأجواء ظهرت معاناة المرأة .

عانت المرأة في ظل النظام الشمولي في إيران من التقييد الجسدي ، بعد أن فُرض «الجادور» رسميًا على النساء ، واتهمت النساء اللواتي لا يضعن الحجاب بأنهن بغايا ، أو أتباع للشيطان ، وتعرضت من لا تمتثل لارتدائه للعقاب ، فكان على المرأة أن تختار مضطرة بين ارتداء الحجاب ، وبين الجلد ، أو حتى القتل ، إذا لم تمتثل للأمر[٢] . ولم تسلم حتى النوافذ التي تطل منها المرأة على الفضاء المفتوح من الحجب ، فقد فرض عليها الحجاب أيضًا ، وتركها عارية بدون الستائر أمر غير مقبول في دولة إسلامية ، فلا بد للنوافذ أن ترتدي سترها[٣] . ولم يقتصر الأمر على تقييد المرأة بالحجاب ، بل قيدت حركتها أيضًا ، فصارت الهرولة فعلاً تعاقب عليه النساء ، فقد تعرضت نسرين للعقاب ، بعدما رفع السيد نهوي تقريرًا عنها إلى اللجنة التأديبية ، بعد أن ضبطها متلبسة بالهرولة على الدرج ، حينما تأخرت عن المحاضرة ، وكان عليها أن توقع على ورقة اعتذار تتعهد فيه بألا تعود إلى الركض في مباني الجامعة مرة أخرى ، حتى حينما تكون متأخرة عن المحاضرة ، والاختيار بين الإذعان والتوقيع ، أو فصلها من الجامعة[٤] . وحرّم الباليه والرقص ، وخيّرت الراقصات بين التمثيل والغناء ، ثم طال التقييد صوت المرأة الذي ينبغي أن يحجب أيضًا ؛ لأنه مثل شعرها يثير الغرائز ، ولا بد له من أن يكون مخفيًا ، فمنع الغناء . وكان من الطبيعي أن يتبع تقييد الجسد تقييد الروح ، فصار الحب واحدًا من المحرمات أيضًا[٥] .

خلّف تقييد الجسد والروح ورغبات المرأة آثارًا سلبية ؛ إذ صارت المرأة تجهل نفسها

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٠-٥١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٢٦ ، ٢٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٤٨٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص١٨٤ .

وجسدها ، ولا تعرف سوى ما يريده الآخرون منها ، وحتى حينما يتعلق الأمر بمشاعرها ، وأحاسيسها ، وعلاقتها بالرجل ، تجد نفسها تتخبط لأنها لا تعرف ماذا تريد تحديدًا ، لجهلها بنفسها من جهة ، وجهلها بالرجل من جهة أخرى ، فنسرين تجهل ما هي السعادة ، ولا تستطيع الإجابة عن سؤال هل هي سعيدة ، لأنهم لم يعلّموها ذلك ، وما تعلمته هو أن المتعة من أكبر الكبائر ، وأن الجنس للتناسل فقط ، ولذلك تشعر بالذنب لمجرد شعورها بالاهتمام برجل[(١)] . ولم تكن طالبات نفيسي الأخريات أفضل حالاً ، فجميعهن يميزن بين ما يسمينه الحب الروحي ، والنظري على أنه خير ، وبين الجنس على أنه شر ، مؤكدات على الانسجام الروحي بين العاشقين ، وأن الجنس ليس مهمًا في العلاقة بين الرجل والمرأة ، فهن يجهلن أجسادهن ، تلك الأجساد التي قيل لهن بأنها ينابيع الإغراء[(٢)] .

وتعرضت مهشيد التي كانت ترتدي الحجاب عن قناعة ، وكان والدها من المتحمسين للثورة لتجربة السجن أيضًا ، فقد سجنت لمدة خمس سنوات بسبب انضمامها إلى أحد الأحزاب الإسلامية المنشقة ، ثم حرمت من العودة إلى الدراسة عامين كاملين ، بعد إطلاق سراحها . وكانت قد خرجت من تجربة السجن معطوبة بعد أن حصل لديها عجز في إحدى الكليتين ، لتعيش بقية حياتها بكلية واحدة . ولتتحول حياتها إلى كوابيس تراودها بين الحين والآخر[(٣)] .

إن ضروب التقييد السابقة التي لحقت بالمرأة ، لم تمنعها من محاولة الانعتاق منها ، وإعادة النظر في العديد من القضايا التي ربما كانت تبدو من المسلّمات بالنسبة إليها ، حتى وإن عرّضها ذلك للعقاب . فمهشيد المقتنعة بالحجاب والتي كانت تحاول أن تصون معتقدها أمام كل ما يواجهها من أفكار مضادة ، تزعزع إيمانها بعد أن أصبح رجال الدين في السلطة ، وعبّرت في مذكراتها عن انتقادها لرؤسائها في العمل ، الذين لا ينظرون في عينيها ، وعن فرض الحجاب على طفلة في السادسة من عمرها ، ومنعها من اللعب مع الأولاد ، وعلى الرغم من أنها ظلت ملتزمة بحجابها ، إلا أنها كانت تشعر بالألم لأنها مطالبة بارتدائه ، ووصفته بالقناع الذي تجبر المرأة

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٩٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٥٠٣ ، ٥٠٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٨ .

على الاختفاء خلفه[1] . وتعبّر جدة نفيسي عن استيائها من تحويل الحجاب ، الذي هو بمثابة رمز مقدس للعلاقة بينها وبين الله ، إلى أداة بيد السلطة التي جعلت من النسوة اللواتي ارتدينه رموزًا ، وشعارات سياسية . فقد أفسد الحجاب(الجادور) المغزى السياسي الذي أُلصق به ، وأصبحت النساء ترتدينه باستخفاف كبير[2] .

وكان الرقص في قاعة المحاضرات تعبيرًا صريحًا عن رفض القيود التي فرضت على النساء ، إذ راحت ساناز بالرغم من ثوبها الأسود الفضفاض ، وغطاء رأسها ، تتمايل على أنغام أغنية راحت نفيسي وطالباتها يدندنها مع التصفيق لتشجيعها ، وبدت ساناز وهي ترقص وفي كل خطوة تخطوها ، وكأنها تحرر جسدها طبقة إثر طبقة من ثقل القماش الأسود[3] .

وحضرت السخرية من العقلية الذكورية ، المتكئة على مرجعية دينية ، التي تتحكم بمصير النساء ، بوصفها نوعًا من الرفض لتلك العقلية وقيمها ، مظهرة هشاشتها ، ومحاولة الانعتاق منها . فأخو ساناز الذي كان في التاسعة عشرة من عمره يحاول إثبات رجولته عن طريق التلصص على أخته ، ومراقبة تصرفاتها ومكالماتها الهاتفية . ورجال ملتحون يخافون الله لا يتورعون عن التحرش بالفتيات في الحافلات الصغيرة . ولا يقيم عم نسرين التقي الورع حسابًا لصلة الدم ، ويتحرش بها جنسيًا ، تاركًا يداه تمرّان على ساقيها وتفاصيل جسدها ، بينما يعطيها دروسًا في اللغة العربية ، ما يجعلها تسخر من النفاق ، والتظاهر بالتقوى التي يدعيها بعض المسؤولين ، والناشطين في الجمعيات الإسلامية[4] . كما تسخر أيضًا من الرجال الذين يُثارون لمجرد النظر إلى مجرد خصلة شعر ، أو رؤية جزء صغير من المرأة ، متسائلة بسخرية لاذعة : «أي رجل هذا الذي يُثار جنسيًا لمجرد النظر إلى خصلة من خصلات شعري؟ أي رجل هذا الذي يجنّ جنونه لمرأى إصبع من قدم امرأة؟ . . يا إلهي! . . إن إصبع قدمي سلاح فتّاك!»[5] . وتمضي في سخريتها من هؤلاء الرجال ، فتقترح أن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٥٤٧ .

(٢)المصدر نفسه ، ص١٧٦ ، ٣٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٤٣٨-٤٣٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٣٢ ، ٥٠ ، ٨٦-٨٧ .

(٥) المصدر نفسه ، ص١٢٢ .

تُبتر أعضاؤهم التناسلية ، لكبح جماح الشهوة ، تأثرًا بكتابات نوال سعداوي وحديثها عن الختان ، والعنف ضد النساء ، لكبح جماح الشهوة لديهن[1] .

عادت نفيسي في سيرتها الذاتية «أشياء كنت ساكتة عنها» للحديث عن قضية الحجاب الذي فرض بشكل إجباري على المرأة في إيران ، إبّان الثورة الإسلامية ، على الرغم من حديثها المطول عنه في كتابها السيري «أن تقرأ لوليتا في طهران» ، وكشفت عن عودة عجلة الزمن إلى الوراء مشيرة إلى التناقضات التي جاءت بها الثورة ، ففي حين كانت النساء في إيران «منذ سنة ١٩٠٧ أكثر نساء العالم تقدمية»[2] ، وكانت المرأة ، ومنهن والدة نفيسي ، وجدة ابنتها نيغار ، تستطيع الظهور بدون حجاب ، وتذهب إلى مدرسة فرنسية ، وتلتقي بزوج المستقبل ، وتقع في غرامه في حفلة زواج ، وكذلك نفيسي كان من حقها وبنات جيلها أن تتعلم ، وتقتني الكتب ، وتقيم الحفلات ، وتشاهد الأفلام السينمائية ، حيث شهدت مرحلة الخمسينيات ، والستينيات ، صعود دور المرأة التي أصبحت فاعلة في مجالات الحياة كلها ؛ كان يتوجب على نيغار البنت الصغيرة التي ولدت بعد الثورة الإسلامية بخمس سنوات ، أن تلبس الحجاب في المرحلة الأولى من دراستها الابتدائية ، وتعاقب إذا ما كشفت خصلة من شعرها ، لتشهد عودة القوانين البالية التي كانت تحاصر النساء[3] .

خُنقت المرأة في ظل الثورة الإسلامية ، وكانت النساء غير المحجبات يتعرضن للضرب من قبل أنصار آية الله الخميني[4] ، فبعد أن أصدر مرسومًا أعلن فيه لبس الحجاب الإجباري سنة ١٩٨٠ ، خرجت المظاهرات ضد المرسوم ، إلا أن اللجان الأهلية هاجمت النساء غير المحجبات «أحيانا بالحامض ، والمقصات ، والسكاكين»[5] . وفصلت

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٢٣ .

(٢) نفيسي ، آذر : أشياء كنت ساكتة عنها (مذكرات) ، منشورات الجمل ، بيروت-بغداد ، ٢٠١٤ ، ص٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢١-٢٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٨١ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٣٢٢ .

نفيسي من الجامعة لعدم ارتدائها للحجاب[1] . وحادت الثورة عن أهدافها الأساسية ، مخيبة آمال الكثيرين ممن آمنوا بها من المتدينين أنفسهم ، وأدّت إلى حدوث انقسامات حادة في الأسرة الواحدة ، ولم يقتصر التغيير على الشكل بفرض الجادور على النساء ، بل تبعه أمور أخرى فقد جرى غسل دماغ للنساء إلى درجة أن بعضهن رحن يغيرن أسماءهن ، كما فعلت ابنة عم نفيسي التي كانت قبل سنوات ترتدي سروالاً من الجينز ، وقميصًا بكمين قصيرين ، إذ ارتدت الجادور ، و«غيرت اسمها من شادي إلى زهراء تيمنًا بابنة النبي محمد ، وتزوجت عضوًا ينتمي إلى الميليشيا الثورية»[2] .

وبعد أن انصاعت نفيسي للبس الحجاب ، ظلت تتعرض للمضايقات لعدم لبسها له بالشكل الصحيح ، إذ كان حماة الأخلاق يتتبعون النساء ، ويراقبونهن ، وإذا لم يمتثلن لأوامرهم يتهمونهن بالعهر ، وهذا ما حدث لنفيسي في أثناء عودتها مع زوجها ، وطفليها من نزهة في الجبال ، إذ فاجأها صوت آمر لها : «هَيْ! اضبطي حجابك!»[3] ، وحينما تجاهلته أعاد عليها الأمر : «هَيْ ، ألم تسمعيني؟ قلت غطي شعرك» ، ولما لم يلق إجابة تابع قائلاً : «هَيْ ، هَيْ ، أنت! هل أنت صماء؟» ، وآنذاك انفجرت نفيسي في وجهه ، وقالت له : «لست صماء ، لا تعنيك طريقة ارتدائي للوشاح» ، لكن هذا الاعتراض وضعها مع عائلتها في موقف محرج ، إذ اقتادهم ذلك الرجل إلى اللجنة الثورية لمعاقبة نفيسي ، بعد أن اتهمها بالعهر قائلاً : «لا نريد عاهرات في هذا البلد . ألم تسمعي بقيام الثورة»[4] ، ولعب الحظ دورًا في نجاة نفيسي من الإفلات من قبضة السلطة ، وسجنها ، أو جلدها كما كان يحدث لغيرها ممن ارتكبوا آثامًا أصغر ، إذ تمكنوا من الهرب ، في أثناء ذهاب الشاب لمناداة أحد المسؤولين الذين لم يجد منهم أحدًا في مقر اللجن[5] .

وردّت نفيسي على أولئك الذين يذعنون للنظام ، ويبسّطون الأشياء ، ومن قبيل ذلك احتجاجهم على من يرفض الحجاب ، وانتقادهم لمن يختلقون الضجة على

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٣٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٨٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٣٨٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٣٨٥ .

قطعة من القماش ، وقد وضحت أن هؤلاء لا يفهمون أن الحجاب لم يكن قطعة من القماش ، فهو ينطوي على أهمية روحية ، إضافة إلى أن الأمر يتعلق بحرية الاختيار ، وليس من حق نظام معين ، و«لا من حق أي شخصية من شخصيات النظام أن يقولوا للمرأة كيف تقيم أو لا تقيم صلة بالله»(١) . وأكدت والدة نفيسي هذا المعنى ، حينما استدعى النظام الجديد أعضاء البرلمان السابقين ، وطالبهم بإعادة الرواتب التي تلقّوها سابقًا من حكومة الشاه ، معبرة عن رفضها للنظام الجديد حينما استجوبوها ، وأن سجلها حافل ولا تخجل منه ، ولا سيما أنها صوّتت ضد قانون الامتيازات الأمريكية في إيران ، وقانون حماية الأسرة ، ولعل هذا ما شفع لها عندهم ، وهما من القوانين التي ألغاها النظام الجديد ، وعبّرت عن احتجاجها للرجل الذي كان يستجوبها قائلة : «وفر عليك التعب ، لا تعظني فيما يتعلق بديني . ولا تعتقد لحظة أنني أؤمن بهذا الزي الذي فرضتموه علينا ، كما لو أن تغطية بدني يجعلني مسلمة أكثر»(٢) . وبذلك كشفت والدة نفيسي عن وعي عميق بمفهوم الحجاب ، وأن المظهر لا يحدد درجة الإيمان بالضرورة .

ويشكل الاحتيال على الملابس وسيلة من أجل نيل جزء من الحرية . فالأزياء تعبر عن جانب من ثقافة الشعوب ، وتختلف من مكان إلى آخر لتلبي حاجة كل مجتمع بما يتوافق مع عاداته وتقاليده ، وأعرافه ، ومناخه ، وحينما تضيق هذه الأزياء عن تلبية الحاجات المستجدة يُستغنى عنها ، ويجري تجاوزها إلى أشكال جديدة ، رغم ما تلقاه من أشكال المقاومة التي ترفض التغيير ، ولذلك نجد أن الأزياء تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة . وعلى الرغم من أن معظم الشعوب تعتز بأزيائها التراثية إلا أنها لا ترتديها إلا في المناسبات ، لأنها لم تعد تتماشى مع طبيعة الحياة العصرية ولا تلبي احتياجاتها . وحينما يفرض نمط معين من الملابس على شخص ما ، فغالبًا ما يحاول التحايل عليه لجعله يتماشى مع رغبته في التحرر منه ، ولأنه غير مقتنع به ويعوق حريته فكثيرا ما يستغني عنه ، ويستبدله بزي آخر لحظة تمكنه من ذلك ، أو وجوده خارج المكان الذي ينتمي إليه .

ولذا تتحايل النساء في عالم المرنيسي في «نساء على أجنحة الحلم» على نمط

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٢١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٤١٤ .

اللباس الذي فرض عليهن من قبل الرجال ، غير آبهات بالناحية الجمالية التي تبدو لا قيمة لها في غياب الحرية ، ولذلك سرعان ما يشرعن في تقليد الياسمين في نمط لباسها ، «لأن القفاطين القصيرة والمفتوحة على الجانبين كانت تتيح لهن حرية أكبر في الحركة»[1] . غير مصغيات لتحريض اللاطهور ، التي تنتمي للفريق التقليدي المدافع عن الحريم ، الجميع ليهزأ من نمط لباس الياسمين . ويأتي تعبير الأم ، وهي ابنة الياسمين ، عن رفضها للّباس التقليدي ، من خلال عدم سماحها لابنتها بارتداء القفطان ، وجعلها تلبس آخر صيحات الموضة الفرنسية ؛ لأنها تريدها متحررة من التقاليد ، ولأنها تؤمن أن شكل اللباس يعبر عن وضع المرأة ومكانتها في المجتمع وما تؤديه من أدوار ، فهي تخاطب ابنتها قائلة : «إن مشاريع المرأة تنعكس على طريقتها في اللباس ، إذا كنت تودين أن تكوني عصرية عبّري عن ذلك من خلال ما ترتدينه . وإلا ستجدين نفسك محاصرة وراء الأسوار . من المؤكد أن جمال القفطان لا يعادل ، ولكن الفساتين الغربية رمز للعمل الذي تتلقى عنه المرأة مقابلاً»[2] ، ومرة أخرى يهمل الجانب الجمالي لصالح نيل الحرية ، والخروج على التقاليد ، ورفض البقاء داخل الأسوار .

وتمضي الأم في نزوعها نحو التحرر ، فترفض الحجاب الذي فرضه الرجال على النساء ، ولا تجد مسوغًا مقنعًا لارتداء النساء له ، ولذا يأتي رد فعلها عنيفًا حينما تشاهد ابنتها الصغيرة وقد وضعت أحد مناديلها على رأسها ، فتصرخ في وجهها قائلة : «لا تغطي شعرك أبدًا! أتسمعين؟ إنني أصارع من أجل إزالة الحجاب وأنت تعودين إليه! يا لها من فظاعة!»[3] . إن النزوع الكائن في داخل الأم نحو التحرر ، ووعيها بضرورة الخروج على الأسلاف ، متأثرة بما تسمعه عن حركات التحرر في العالم عبر استماعها للمذياع ، يجعلها تخوض صراعًا مع زوجها بشأن نمط اللباس المفروض عليها . فهي ترى أن «الحايك» وهو غطاء الوجه الغليظ لا يكاد يسمح بالتنفس ، ولذلك تحاول تغييره ، والاستعاضة عنه بآخر من الحرير الشفاف ، ورغم معارضة الزوج للأمر واستنكاره له في البداية إلا أنه يرضخ للأمر الواقع ، بعد أن شاع

(١) المرنيسي ، فاطمة : نساء على أجنحة الحلم ، ص٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٩٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٠٩ .

هذا اللثام بين زوجات الوطنيين . فقد كان الشرط التاريخي يساند الأم معلنًا عن بدء التغيير في طريقه إلى تحقيق التحرر .

أما شامة فترى أن الحايك ، الذي تلف به المرأة جسدها ، قد صنع بطريقة تخدم مصلحة الرجل في الإبقاء على المرأة داخل الحريم ، فصناعته تستلزم سبعة أمتار من الثوب القطني الأبيض ، وعلى المرأة أن تقبض على طرفي الحايك المعقودين بصعوبة تحت الذقن حتى لا يسقط ، وبذلك يغدو خروج المرأة من بيتها تعذيبًا حقيقيًا لها «إلى حد لا تفكر معه إلا في العودة إلى البيت وملازمته»[(١)] ، وهو ما يريده الرجال . وكما تمكنت الأم من تغيير اللثام السميك إلى لثام ناعم شفاف ، نجحت في تغيير الحايك الثقيل إلى جلباب خفيف . وفي أثناء الخروج من البيت إلى الأمكنة التي يسمح فيها للنساء بارتيادها ، بعد أخذ الإذن من الرجال ، كانت فئة المتمردات من النساء يتعمدن لفت الانتباه إليهن ، وهن يسرن في الأزقة ، ساخرات من الرجال الذين فرضوا الحجاب على المرأة ؛ لأنهم يخافون جاذبيتها وجمالها . وكانت الأم تعبر عن هذه الفكرة التي عثرت عليها في كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين ، فتهمس «بصوت تقصّد أن يوحي بالإثارة : «جمالي الفتان يقهر الرجال ، يكفي أن ألقي نظرة لكي يتساقط الضحايا الأبرياء أمامي كالذباب ، ستحصل اليوم مذبحة في أزقة فاس!»[(٢)] . إن فكرة الفتنة والإغواء التي ألصقت بحواء منذ الأزل وحتى اليوم ، وربطها بحجب الجسد أو كشفه ، ينقضها المنطق السليم ، لأن المرأة ليست جسدًا فحسب ، يبالغ في كشفه فيثير الفتنة ، أو يبالغ في حجبه فيحول دونها .

وبرزت ثنائية الحجاب والسفور في رواية «زوج حذاء لعائشة» للكاتبة اليمنية نبيلة الزبير ، مؤكدة أنهما وجهان لعملة واحدة أيضًا ، إذ كشف واقع الحال أن الحجاب ، واللباس بشكل عام يوظف لغايات غير التي وجد من أجلها ، وأن الحجاب الذي من المفترض أنه للحشمة والتستر ، هو نفسه الذي اتخذ وسيلة للتعهّر ، فحينما أملت زينب على صديقتها رجاء شروط زيارتها بعد زواجها من «إخونجي» ، وأحدها ارتداء ملابس الحشمة ، ضحكت رجاء ساخرة من الموقف ؛ لأن هذه الثياب نفسها

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٢ .

هي التي ترتديها كل يوم لتؤدي عملها بوصفها داعرة[١] . وهي الملابس ذاتها التي كانت ترتديها زينب قبل زواجها من طارق الفقيه وإمام الجامع ، وما تغير فقط هو إحساسها فقد «كانت هذه فعلاً ثياب الخروج . خروج كل يوم من أي مكان . لم أزد عليها شيئًا بعد توبتي وحتى بعد زواجي . لكن لماذا كنت أشعر وأنا داخلها ، داخل الثياب نفسها ، بأنني عارية وعريي فاضح ويلفت الجميع؟ هذا هو الفرق : لم أعد عارية!»[٢] . إن ستر الجسد وكشفه ليس مسألة مادية فحسب ، فزينب كان جسدها مستورًا بالثياب نفسها قبل زواجها ، لكنها كانت تشعر بالعري ، لأنها كانت تدرك أن الحجاب الذي ترتديه لم يكن يحول دون انتهاك جسدها من قبل الزبائن ، فظاهريًا كانت تحجب جسدها بحيث يبدو الجسد مصانًا ، لكن الحقيقة كانت تؤكد أن جسدها مباح من قبل القوادين والزبائن ، وإذا كانت تبدو للعلن بأنها محجّبة ومصانة ومحمية ؛ إلا أنها كانت تواجه عريها الفاضح في قرارة نفسها . وحينما تزوجت معتقدة أن زواجها من رجل متدين سيخلصها من شعورها بالعري ، وسيحميها ويصونها ، كانت المفارقة التي أدخلتها في حالة هذيان ، حينما فوجئت بهذا الزوج الذي لم يرق له سترها ، بل أرادها مفضوحة كسابق عهدها ، فراح يحضر لها الملابس الخليعة ، ويجبرها على ارتدائها ، ويحضر لها الخمرة ، ويجبرها على شربها ، وينقدها بالمال بعد معاشرتها ، إذ لم ير فيها الزوجة المصانة ، بل ظلت في عينيه بائعة الهوى ، «المشكلة أنه تزوجني قحـ . . مش إنسانة تابت مثلما كنت أظن»[٣] . ويتوجب عليها أن تتفنن في إمتاعه ، ثم ما يلبث أن يخرج بعد أن يصفق الباب خلفه «كما لو أن زبونًا أغلقه ماضيًا إلى حال سبيله»[٤] . وفي الوقت الذي كان يفرض على زينب فعل هذه الأشياء ، وجدناه يحرّمها على زوجته ندى ، فقد مزّق لها قميصها بعد أن نزعه عنها لأنه «لا يحبه . لا يحب كل قمصانها ، إنها فاضحة ولا تليق بامرأة مسلمة»[٥] . ولذا فقد غدا حال زينب «عراء فصّل نفسه ثوبًا لا تلبس غيره . مهما

---

(١) الزبير ، نبيلة : زوج حذاء لعائشة ، ص١٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٨٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٨١ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٧٦ .

كست جسمها الثياب، ثمة دائمًا عري يتهددها»[1].

واحتالت رجاء مع زميلاتها اللواتي انتقتهن بعناية فائقة على تأسيس بيت نظيف، ينال احترام الجيران، بارتداء الأقنعة واتخاذ بعض التدابير الأخرى، كعدم استقبال الغرباء في البيت، وعدم توصيل الزبائن لهن بسياراتهم إلى البيت، وإيجاد سبب لخروجهن غير المسوغ، عبر اختراع أعمال تتطلب ذلك كالعمل في مستشفى، وهكذا «ليس لهن أسماء عند الجيران لأن أحدًا لا يزورهن ولا هن يزرن أحدًا، ولا أحد يرى وجوههن إنهن منقبات ومجلببات، لا فرق إن كن واحدة أو سبعًا. ثم إنهن يخرجن فرادى، بمعنى أنهن دائمًا واحدة، وليس مهمًا الواحدة نفسها أو واحدة أخرى، والمهم أنهن بنات محترمات، أنهن بيت نظيف»[2]. وقد يتصادف أن تلتقي إحداهن بأحد أفراد أسرتها في الشارع، «لا هي تتكلم إليه، ولا هو يتعرف إليها في جلبابها، في سوادها الذي يجب كل شيء»[3]، وبذلك يغدو الحجاب وسيلة للتنكر، لا الحشمة، فحتى تمارس رجاء وصاحباتها مهنتهن في الدعارة، وفي الوقت ذاته يحافظن على احترام الناس لهن، يكفي أن يحتجبن خلف النقاب والجلباب، حتى يصبحن بعيدات عن الشبهات.

وحينما أسست رجاء مع صاحبتيها نشوى وزينب مكتبًا «شعرت بضرورة أن يكون هناك اختلاف في ما تلبسه هنا، وما تلبسه هناك «في المهنة»! لن تحضرا إلى مكتب N.R.Z بالجلباب والنقاب الطويل. ولن تستطيعا طبعًا أن تحضرا سافرتين. فبحسب نكتة زينب: «لم يبق رجل في البلاد والبلدان المجاورة وحلف الأطلسي لم ينل شرف سفورهما. لقد كان لهما من السفور، في الأسرّة فقط، ما لو وزع على النساء جميعا لكفاهن وفاض»... لبستا في N.R.Z العباءة والخمار»[4]. وأمام صدمة رجاء بالوضع الجديد الذي آلت إليه عائلتها، بعد ثلاث عشرة سنة من المنفى كانت فيها زوج حذاء لهم، لم تتمكن من البقاء بينهم، كي لا تتسبب لهم بالمشاكل، فغادرتهم. لكنها أعلنت السفور، إذ وجدت نفسها، وقد ملّت التستر

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٢٤.

خلف الأقنعة، لتصل إلى أهدافها، فهي»لا تريد عملاً كسابقه، عمل تتنكر من أجل أن تزاوله، مهنة تضطرها إلى التخفي طوال الوقت. تعبت من الاختباء خلف الأسماء والجلابيب والخطط والحيل،.... لن ترتدي نقابًا، ولا جلبابًا، ستواجه الحياة كما هي سافرة. على الحياة أن تتقبلها كما هي سافرة»[1]، بيد أن المفارقة كانت حينما أدى السفور وظيفة الحجاب نفسها، إذ حال دون التعرف عليها، فحينما أخبرت نشوى رجاء بأن الموظفين لن يعرفوها، همست «في أذن صديقتها أنه لم يعرفها زباؤنها! صادفت ثلاثة منهم... لم يتعرف إليها أحد. السفور أيضًا نوع من ستر»[2]. لكن سفور رجاء لم يدم سوى ثلاثة أيام فقط، فنكصت إلى ارتداء الخمار مرة أخرى بعد أن منعها عسكر الجامعة من الدخول لأنها سافرة، «لا دخول لك إلا إذا لبست مثلما يلبس الناس،... حتى لو كنت جاية من المكسيك»[3]، ولعل هذا رد فعل طبيعي في بلد لا اختلاط فيه، فحتى «محال غسيل الثياب، أصبح الواحد من هذه المحال يرفع لوحة تشير إلى أن لديهم قسمًا خاصًا بالنساء. ما الذي يخشونه في اختلاط ثياب النساء بثياب الرجال، هل يخشون الفتنة؟»[4].

٥. المرأة وجسدها من منظور ذكوري

شغلت المرأة حيّزًا واسعًا من كتابات الرجال السردية والشعرية، وغيرها، ولعله من المفيد أن نقف عند نموذج للتمثيل السردي لأحوال المرأة، ولا سيما ما يتعلق بموضوعات الجسد الأنثوي التي وقفنا عليها في الفقرات السابقة؛ لنبيّن اختلاف التمثيل السردي النسوي للعالم عن نظيره الذكوري، الذي تطرق إلى الموضوعات ذاتها في كثير من الأحيان. ولعلنا نجد مبتغانا في عالم غازي القصيبي الروائي، إذ ظهرت المرأة عنده بوصفها أمًا، وزوجة، وحبيبة، وعشيقة، كما ظهرت من خلال دورها وعملها، ومكانتها في المجتمع، فكانت المرأة السفيرة والدبلوماسية، والطبيبة

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٣٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٦٤.

والممرضة ، والفنانة ، وغيرها . ومن اللافت للنظر عناية القصيبي بالمرأة التي وقعت أسيرة الصراعات السياسية ، والحروب المدمرة ، والشخصيات الاستبدادية (الديكتاتورية) التي تسلب الإنسان عمومًا ، والمرأة على وجه الخصوص ، أبسط حقوقها في العيش بحرية مع من تحب وتختار ، بل لا تتورع عن تدمير حياة المرأة ، وتحويل مسارها إلى حياة أخرى . ففي ظل الأنظمة الاستبدادية تتعرض حياة المرأة للمسخ والتشويه ، ويمارس الضغط عليها من خلال ملاحقة أقاربها ، ما يجعلها تنصاع لرغبة الطاغية ، ولا يقف المسخ والتشويه عند حياة المرأة ، فحسب ، بل يطال الأمر جسدها ، إذ يحلو للطاغية أن يشكله وفق هواه ، فيغير تضاريس الجسد وفق رؤيته له ، غير آبه برغبة المرأة في ذلك أو عدم رغبتها ، ومدى ملاءمة التغييرات الجديدة لها . ومن الطبيعي أن تدفع المرأة حياتها في كثير من الأحيان ثمنًا للصراعات السياسية ، والحروب ، وعنجهية الشخصيات المستبدة في كل زمان ومكان . وسوف نبين تجليات المرأة في عالم القصيبي الروائي عبر عبر عملين أساسيين هما : «حكاية حب» ، و«سعادة السفير» .

٥-١. ميزان ذكوري وأفعال أنثوية

يقترح علينا عنوان الرواية الأولى «حكاية حب» منذ البدء أن نتعامل مع الرواية على أنها حكاية ، فهي بحسب العنوان حكاية حب لمريض ينتظر الموت في أحد بيوت السلام ، (الهاوسبيز) كما يسميها الكاتب في الرواية ، في لندن ، إنها حكاية السيد يعقوب المحامي والروائي الذي يستعيد حكايته من بيت السلام في انتظار اللحظة الحاسمة . فالرواية من أولها إلى آخرها تدور أحداثها في بيت السلام ، وكذلك الشخصيات الموجودة فيه من ممرضات ومرضى وأطباء ، وكل من أو ما يأتي من خارج بيت السلام يُستحضر عبر الحكاية أو الأحلام بنوعيها : أحلام النوم واليقظة . وأمام حقيقة الموت التي يدركها يعقوب ويعلم أنها في طريقها إليه تحث الخطا ، لا يجد الملاذ الآمن من أن يقع فريسة الخوف والذعر من هذه الحقيقة ، سوى حكاية حب وامرأة شغف بها ذات يوم ، يستعيدها من أعماق الذاكرة ، يقصها على الممرضات اللواتي يعتنين به ، ويحاول أن يفهم بعض التفاصيل التي لم يكن يفهمها في تلك الحكاية ، وتأتيه في أحلامه ، وفي يقظته ، فتنقله إلى عالم آخر ، عالم متخيل ينسيه حالة المرض ، والموت المحدق به ، يبقيها معه ، ويستمسك بها وكأنها

العروة الوثقى ، ويغيب تاريخه كله ولا يبقى منه سوى هذه الحكاية وهذه المرأة التي تختزل حياته كلها ، وكل ما نعرفه عن حياته يأتي من خلالها ، وبهذا تشكل هذه المرأة كل حياته وعالمه ، وتسير الرواية على هذا النحو إلى نهايتها بنهاية بطلها أيضًا الذي يموت وهو يهذي بأشياء تتعلق بتلك المرأة ، وحكاية الحب التي لا يفهم معناها ابنه يوسف ، الذي كان يسمع هذيان والده ، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة .

شكّلت المرأة في حكاية حب الملاذ الآمن الذي لجأ إليه يعقوب ، بطل الرواية واحتمى به من انتظار الموت ، الذي كان سيبدو أكثر قسوة من الموت نفسه ، وبدل أن ينتظر الموت الذي يعرف أنه قادم لا محالة ، ولا يفصله عنه سوى أيام معدودات ، عاش الحب عبر استعادته لحكاية حب ، وللمرأة التي شغف بها ، وبذلك أبعد عنه شبح انتظار الموت ، منتصرًا على ضعفه وعجزه وألمه وخوفه بالمرأة التي أحب ، ليبدو حضور المرأة مشعًا في الرواية .

احتلت روضة ، المرأة التي أحبها يعقوب الحيز الأكبر من الرواية عبر استحضاره لها ولعلاقته بها ، وإلى جانبها ظهرت نساء أخريات ، كالممرضتين هيلين ، وجانيت ، والطبيبة النفسية ماري هيلارد ، وزوجة البطل التي ماتت بسبب حمى النفاس ، وغيرهن . وسنقف عند تجليات كل امرأة وكيف صورها القصيبي في الرواية .

ظهرت روضة بداية في صورة تقليدية لامرأة ساحرة تبيع في متجر أحد الفنادق ، ويعجب بها أحد الزبائن ، ويحاول التقرب منها فيكتشف أنها متزوجة ، ومع ذلك لا يملك نفسه ويحاول التحرش بها عبر إرسال الهدية التي ادّعى أنه اشتراها لزوجته لها[(١)] . وبعد ستة شهور ، حينما عاد إلى الفندق فوجئ بهديته ، وقد ردت إليه ، مع مغلف يحمل اسمه وبداخله رسالة ، فيها اعتذار من المرأة الساحرة عن قبول الهدية ، وتعليق على روايته التي كانت تقرؤها ، وحينما ذهب إلى المتجر ليراها ، فوجئ بالرجل الكهل الأشيب الذي يجلس مكانها ، وتبين أنه زوجها بينما كانت هي في المستشفى تضع طفلتهما الأولى[(٢)] . وفي اللقاء الثاني يبدو تطور الأحداث مفتعلاً ، إذ تعرض روضة على يعقوب الخروج إلى مكان خارج المتجر للحديث عن

---

(١) القصيبي ، غازي : حكاية حب ، دار الساقي ، بيروت ، ط٥ ،٢٠٠٧ ، ص١٢-١٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢١-٢٣ .

روايته ، وبعدها تدعوه إلى مكان خاص ، وتبدأ العلاقة بينهما[1] . بدت روضة شخصية قوية في الرواية وقيادية ، فهي تعرف ماذا تريد ، وكانت تمسك بزمام المبادرة والأمور ، وتتحكم بالعلاقة التي جمعتها بيعقوب ، فهي من أملت شروط تلك العلاقة ، مكان اللقاء وزمانه ، طبيعة الخطاب والصيغة التي كانت تناديه بها ، وكذلك طبيعة الموضوعات التي كانوا يتحدثون حولها ، ولم تسمح له بالخوض في تفاصيل عالمها الخاص ، وعلاقتها بزوجها ، وطبيعتها ، وحتى حينما حملت بابنتها الثانية ، وكانت على علاقة بيعقوب ، لم تسمح له بمجرد التساؤل فيما لو كان له علاقة بهذا الحمل أو لا ، وإذا كان يعقوب بحاجة للحب لأنه بلا زوجة ، فالرواية لا توضح الأسباب التي دفعت روضة لإقامة علاقة مع يعقوب ، لأنها لم تصورها على أنها كانت تعاني في حياتها مع زوجها ، أو أنها كانت تكرهه ، وحتى يعقوب نفسه لا يعرف شيئًا عن هذا[2] ، أو أن هناك أي سبب آخر يدعوها لإقامة تلك العلاقة ، ولذا تبدو حكاية الحب هذه غريبة بعض الشيء ، وفيها فجوات تحتاج إلى ملء . والسؤال الذي يفرض نفسه هنا ماذا أراد أن يقول الكاتب هنا؟ هل المرأة عابثة بطبيعتها؟!

لم تبتعد نظرة يعقوب إلى روضة ومن خلفه الكاتب ، القصيبي ، رغم العلاقة التي جمعته بها عن النظرة الذكورية التقليدية ، فقد كان يناقش مع هيلين الممرضة بعض القضايا التي تتعلق بخيانة المرأة لزوجها ، وكان يتساءل عما إذا كان زوج روضة قد شعر بخيانتها له[3] ، فقد كانت روضة في نظره خائنة ، وبذلك كان يدينها من منظور الثقافة الذكورية التي تحرّم على المرأة ما تبيحه للرجل ، إذ لم يلصق بنفسه صفة الخيانة ، علمًا بأن الخيانة كانت فعلاً مشتركًا يقومان به . وحتى حينما يتحدث عن شعوره بالإثم ؛ لأنه أقام علاقة مع امرأة متزوجة ، لم يتحدث عن الخيانة ، بل تحدث عن الشعور بتأنيب الضمير الممتزج بالسعادة ، فحينما يحكي للأسقف جورج عن علاقته يقول له : «كانت لي علاقة مع امرأة متزوجة . لا تتصور مدى تأنيب الضمير الذي أحس به . وأسوأ من تأنيب الضمير نفسه أنه يجيء مع فرحة غريبة ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٨ ،٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٥٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٧٠-٧١ .

مع نشوة لا تكاد تصدق . لم أشعر بالسعادة إلا مع هذه المرأة ، وذكراها الآن تجعلني أسعد الناس . ومع ذلك ، ضميري . .»[١] . بل يتعدى الأمر إلى أبعد من ذلك ، فعندما يسأل هيلين عن الكيفية التي استطاعت بها روضة أن تخفي آثار زوجها من الكابينة التي كانا يلتقيان فيها ، أجابته هيلين بأنها كانت تقابل صديقها في غرفة النوم بعد خروج زوجها مباشرة ، وحينما سألها عن علاقاتها وأجابته بكل صراحة أنها كانت تنام مع بائع الحليب وأحيانا مع السباك ، وصفها بأنها امرأة شريرة[٢] . فهيلين امرأة شريرة لأنها تخون زوجها ، وروضة حبيبته خائنة ، أما هو فالرجل البريء الذي يعيش عذاب الضمير على استجابته لإغواء حواء ، وإقامته علاقة معها وهي امرأة متزوجة؟!

بدت ملامح روضة باهتة ، فهي امرأة ساحرة بجمالها ، غريبة بتصرفاتها ، تقرأ الأدب ، وتؤمن بالخزعبلات ، وتتعامل مع معشوقها بطريقة غريبة ، فلا تناديه باسمه أو بملفوظ حبيبي ، وإنما تناديه بـ «يا رجل»[٣] ؛ لا عتقادها بأن القدر سيخطفه منها في اللحظة التي ينكشف فيها حبهما أمامه ، وللسبب نفسه كانت ترفض هداياه جميعها[٤] بحسب تفسير الدكتورة هيلارد . وكانت تعبر عن حبها بطريقتها الخاصة ، وهي تدندن أغنية طلال مداح «زمان الصمت» . وحضورها مرتهن بشخصية يعقوب الذي يستدعيها وهو في بيت السلام ، وتغيب شخصيتها بغيابه ، فلا نعرف عنها شيئًا إلا من خلاله . ومع موته تنتهي الحكاية ، وتختفي روضة وابنتاها ، هديل وزينب ، التي ربما تكون الثانية زينب ، هي ابنة يعقوب ، وبهذه النهاية تبقى الأحداث معلّقة ، ولا أحد يعرف الحقيقة ، يموت البطل ، وتموت حكايته معه ، وروضة وبنتاها وعلاقته بها التي كان يستدعيها ، تتبخر مع روحه التي صعدت إلى السماء . أما هيلين وجانيت والطبيبة وغيرهم ممن هم في بيت السلام فلم يكونوا يتعاملون مع يعقوب ومع ما يرويه لهم على محمل الجد ، بل كانوا يستمعون إلى أحاديث رجل

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٤٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ٥٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٥٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٦٣ .

في اللحظات الأخيرة من حياته ، يحتاج إلى من يستمع إليه أيًا كان ما يقوله ، وبدا ذلك واضحًا من الطريقة الساخرة التي كانوا يعلقون فيها على بعض الأشياء .

قدمت «حكاية حب» رؤية مزدوجة ومتناقضة في آن للمرأة ، ففي الوقت الذي يرفعها الكاتب ليجعل منها يوتوبيا يلوذ بها ، ويحيل على ذلك اسمها (روضة) ، فهي روضة بمعنى الجنة التي يصبو الإنسان إليها ، كما يحيل اسمها على معنى آخر وهو الحديقة الدنيوية ، وتكون هنا بمعنى الحياة التي تجتذب الإنسان إليها ، نجده يدينها من جانب آخر ويجعل منها خائنة ، وهذا ما جعلنا نستبعد القراءة الرمزية للرواية ، على الرغم من أن ?بعض القراءات التي تناولت «حكاية حب» قد نحت إلى النظر إلى روضة لا على أنها امرأة حقيقية ، وتعاملت معها بوصفها رمزًا للحياة أو الجنة التي خرج منها الإنسان نتيجة ضعفه الأخلاقي[1] . إلا أن هذه القراءة تبدو مفتعلة ومقحمة على الرواية ؛ إذ لا توجد قرائن حقيقية تؤكد هذا المعنى ، فدلالات التعامل الواقعي مع روضة هي أكثر بكثير من الإشارات الرمزية العابرة التي جاءت عرضًا في الرواية ، ولذلك فإن قراءة رمزية للرواية تبدو لنا أنها تحمّل الرواية أكثر مما تحتمل . فقد بدت الرؤية الذكورية واضحة في تعاملها مع المرأة ما أفسد إمكانية تقديم قراءة رمزية لها .

عجز يعقوب ومن خلفه الكاتب ، القصيبي عن التحرر من النظرة الذكورية للمرأة ، وظهر ذلك واضحًا في حديثه عن حبيبته روضة المرأة الشرقية ، ولم يتحرر من نظرته هذه في تعامله مع المرأة الغربية ، ولم يستطع تفهم قيم ثقافة مغايرة لثقافته ، فراح يقيّم المرأة الغربية ، ويحكم عليها من منظور ثقافته الشرقية الذكورية أيضًا . فعندما يسأل يعقوب جانيت عن العلاقة بين التدخين والجنس ، ولماذا تثير المرأة التي تدخن غريزة الرجل ، وتجيبه جانيت بأن الأمر ربما فيه دعوة مبطنة من المرأة للرجل ، فيسألها قائلاً : «جانيت ، أيتها العبقرية! متى ترسلين لي دعوة مبطنة؟»[2] ، ويأتي جوابها منسجمًا مع النظرة الذكورية للمرأة الغربية التي يُعتقد بأنها مباحة وتقدم

---

(١) السروي ، صلاح : تداخل الحدث ، تداخل الرؤى في رواية «حكاية حب» لغازي القصيبي ، جريدة مصرنا الإلكترونية .

(٢) القصيبي ، غازي : حكاية حب ، ص٢٥ .

نفسها بسهولة لكل من يرغب بها فتقول : «أنا أرسل لك دعوة مفتوحة كل لحظة بدون جدوى»[1] .

أما الممرضة هيلين فيحلو ليعقوب ، ومن خلفه القصيبي أن يصورها وهي تحكي عن مغامراتها منذ كانت مراهقة إلى أن أصبحت متزوجة ، تخون زوجها عشرات المرات بكل أريحية وانفتاح ، وكأن هذا أمر طبيعي بالنسبة إلى المرأة الغربية ، فهيلين ذهبت مع كل الصبيان في فصلها إلى السينما ولذلك فهي لا تتذكر موعدها الأول مع أي شخص كان . وهيلين تنام مع بائع الحليب ، ومع السباك في غرفة نوم زوجها بعد خروجه مباشرة[2] ، وتحكي عن نفسها فتقول : «خنت زوجي الأول مع أربعة رجال ، ولم يعرف . وخنت زوجي الثاني المأسوف عليه مع خمسة ، ولم يشعر .

- وماذا عن الثالث؟

- لا يوجد ثالث . عندي صديق ولكننا لا ننوي الزواج الآن . إذا تزوجنا مستقبلاً ، سوف تكون هناك خيانات جديدة»[3] .

وأمام اعترافات هيلين وحديثها عن نفسها ، يأتي تقييم يعقوب لها فيعلنها «ملكة الخيانة الزوجية» ، لكنها تعترض على هذا اللقب وترى أنها «ملكة الوفاء الزوجي» مقارنة بغيرها من النساء . ومن الواضح أن الصورة التي ظهرت عليها هيلين أو جانيت وغيرهما من النساء الغربيات في الرواية ، هي صورة نمطية للمرأة الغربية المتحللة من وجهة نظر الثقافة الشرقية ، ولذلك بدت هيلين وكأن لا عمل لديها سوى أن تنتقل من رجل إلى آخر ، وجلّ اهتمامها منصب على فعل الخيانة ، في حين نجدها على العكس تمامًا فهي ممرضة تعتني بالمرضى وتلاطفهم ، وتحتمل سماجتهم ، وتقلباتهم وتعتني بهم ، وتقوم بعمل من أنبل الأعمال الإنسانية ، وهو ما يتنافى والصورة التي رسمها الكاتب لها .

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٩ ، ٥٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٧١ .

٥-٢. الجسد وأهواء الزعيم

وفي رواية «سعادة السفير»(١) للقصيبي نفسه ظهرت صورة مغايرة للمرأة التي تعيش في ظل الأنظمة الاستبدادية ، وكيف أنها تعرّضت للمسخ ، ومورس عليها العنف الذي طال الروح والجسد معا عبر حكاية الدبلوماسي يوسف الفلكي ، وما سجّله في مفكرته الشخصية من أحداث مرت معه في مسيرة حياته الدبلوماسية ، وعلاقاته مع كبار المسؤولين والقادة . وبعيدًا عن التورية التي تعمدها الكاتب ، والتي تشير إلى أن يوسف هو سفير الكوت (يرجح السياق أنها الكويت ،) والمستبد ، الديكتاتور هو همام بوسنين(يرجح السياق أنه صدام حسين ،) وبلاد النهروان ، (يرجح السياق أنها بلاد النهرين) . وسعدباد ، (يرجح السياق أنها بغداد) ، وعجمستان ، (يرجح السياق أنها إيران) والأحداث تدور ما بعد حربي الخليج الأولى والثانية ، والجهود المبذولة من أمريكة والدول الغربية والعربية للإطاحة بالمستبد ؛ فإن ما يعنينا في سياق هذا العمل هو صورة المرأة ووضعها في ظل تلك الأحداث الدامية ، وكيف انعكست على حياتها ، هذا إن ظلّت على قيد الحياة ، لأنها غالبًا ما كانت تدفع حياتها ثمنًا لرهانات ليس لها علاقة بها .

كشف غازي القصيبي في روايته هذه عن واقع سوداوي مجحف بحق المرأة التي تُزج في صراعات سياسية لا علاقة لها بها ، وتدفع ثمن أحقاد بعض الساسة على بعضهم البعض ، فينتقم من زوجها عبرها ، وتغدو ضحية لتلك الصراعات ، وهذا ما حدث لناهد زوجة يوسف الفلكي السفير في سعدباد إذ «انتهت حياة ناهد ، على نحو مأساوي ، في شارع من شوارع سعدباد عندما اصطدمت السيارة التي كان يوسف يقودها ، وناهد بقربه ، بشاحنة عسكرية ضخمة(الأرجح أن الشاحنة هي التي اصطدمت بالسيارة ، ولكن من يدري؟) . ماتت ناهد ، فورًا ، ونجا يوسف بأعجوبة ، وعاد إلى الكوت . وحدث الغزو»(٢) .

أما شهرزاد فتغدو ساحة للتنافس بين (همام ، المستبد) ، و(يوسف الفلكي ، سعادة السفير) ، ولا ينظر إلى ما تريده هي ، وقد تعرضت شخصية شهرزاد لمختلف أنواع القهر على الأصعدة كافة ، المادية والمعنوية . فشهرزاد هو الاسم الفني لفاطمة

---

(١) القصيبي ، عبد الرحمن : سعادة السفير ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢١ .

محسن العبابي التي ولدت في سعدباد ، ولفتت الأنظار بجمالها وصوتها العذب ، وبعد أن أنهت دراستها وخلال فترة وجيزة لمع نجمها ، وصارت أشهر مطربة في النهروان ، وتزوجت طاهر علي سعد عن حب وأنجبت منه طفلة اسمها زهرة ، ولكن المستبد ما كان ليسمح لهذه السعادة بأن تستمر ، فجأة اختفى الزوج ، واختفت الطفلة ، واختفت صور شهرزاد ، وتوارت هي وأخبارها ، وصدر أمر رئاسي بمنع بث أغانيها في الإذاعة ، وجمعت الأشرطة من الأسواق ، وأحرقت ، وهكذا قرر المستبد موت شهرزاد معنويًا[١] ، ليستأثر بها لنفسه وتصبح إحدى مقتنياته الشخصية .

كشف (يوسف ، سعادة السفير) تعلّقه بشهرزاد منذ اللحظة التي رآها تغني فيها أول مرة بينما كان بصحبة (المستبد ، همام) ، ولاحظ أنها أعجبت سيادته بمجرد رآها أيضًا ، غير أنه لم يعرف سوى في اللقاء الثالث ، الذي جمعه بشهرزاد على انفراد ، أن سيادته حوّلها بقرار جمهوري إلى قطعة من ممتلكاته ، فقد «أمر زوجها بتطليقها ، ونفاه ، وأخذ ابنتها الصغيرة»[٢] ، وبعد هذا اللقاء كان هناك لقاء أخير أخبرت فيه شهرزاد يوسف أن (الديكتاتور) شعر بما بينهما ، وأنها لن تتمكن من لقائه بعد ذلك ، وأن حياته في خطر[٣] ، ورغم محاولة يوسف أن يبعد هذه الظنون ، ويرجعها إلى خوف شهرزاد من الطاغية ، إلا أنها كانت حقيقة ، والمهم في الأمر هو نظرة المستبد إلى المرأة ، وآلية تعامله معها ، والصورة المشوهة التي ظهرت عليها .

لم يستأثر (همام ، الطاغية) بشهرزاد بعد أن شغفته حبًا ، ولم يطلقها من زوجها ويبعد عنها ابنتها بعد أن هام بها عشقًا ، بل جاء ذلك تلبية لشهوة السلطة والتملك ، فهمام لا يعرف الحب ، والمرأة في نظره (عنزة) ولذلك نجده يسأل يوسف ، حينما أحس بعلاقة الإعجاب التي بينه وبين شهرزاد ، إن كان يعرف المثل الشعبي الذي يقول : «اللي يغفل عن عنزته تجيب له تيس» مشيرًا إلى خيانة العنزة ، ثم يسأل يوسف : ما جزاء العنز التي تخون مالكها؟ ، ويستمر في الحديث على هذا المنوال فيسأل عن مصير التيس الشرير الخائن ، الذي يعتدي على عنز يملكها غيره ، والمقصود بالعنز شهرزاد ، أما التيس الشرير فهو يوسف ، ثم يبدأ بالحديث عن قوانين الملكية ،

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص٨٥-٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٢٢ .

وما سيحل بالعالم لو ألغيت ، ويسأل يوسف عما سيفعله ، لو حاول أحد ما أن يأخذ منه المرأة التي يملكها ، كزوجته مثلاً ، ويسأله : «ماذا ستفعل؟ ألا تقتل المجرم؟ أم أنك لا تملك الشجاعة الكافية لاتخاذ هذا القرار؟»[1] . ثم يقرر أن الخائن لا يستحق العيش سواء أكان تيسًا أم عنزًا ، رجلاً أم امرأة ، أو حتى دويلة خائنة[2] . وكانت هذه العبارات تهديدًا صريحًا ليوسف و بلاده .

دبّر (همام ، الديكتاتور) محاولة لاغتيال يوسف ، فذهب ضحيتها زوجته ناهد ، ولم يتورع الدكتاتور عن الظهور بمظهر الممثل الذي كما يقول المثل الشعبي : يقتل القتيل ويمشي في جنازته ، فقد حضر إلى المستشفى ، الرئيس يزور سفيرًا ، وعبّر عن «ألم الشعب النهرواني كله لوفاة أختنا الغالية السيدة الجليلة ناهد» ، وعرض واحدة من طائراته الخاصة لنقل جثمانها إلى الكوت ، وبعد أقل من ثلاثة أسابيع «بدأ الغزو الهمجي واجتياح «دويلة الخيانة» التي تجرّأ سفيرها على أخذ عنز من مالكها»[3] .

وعلى الرغم من أن الكاتب حاول أن يبرّئ السفير إلا أنه متورط في مقتل زوجته ، فمصير زوجته كان نتاج علاقته بشهرزاد ، ورغم وصف اللقاءات الثلاثة بأنها عابرة ، إلا أنها كانت الحافز الذي دفع المستبد لتدبير حادثة الاغتيال ، ثم إذا كان يوسف يحب زوجته ناهد ، وهو المعنى الذي تلح عليه الرواية من أولها لآخرها ؛ فلماذا يقيم علاقة ولو عابرة مع شهرزاد أو غيرها ، ثم ما فائدة الشعور بالإثم الذي يأتي بعد فوات الأوان ، وبعد أن فارقت ناهد الحياة؟! إن الثقافة الذكورية غالبًا ما تسعى إلى تسويغ أخطاء الرجل وهفواته ، ولكن آن الأوان إلى أن يتنبه العالم إلى أن هذه الهفوات لا يمكن تسويغها ، حينما تكون حياة المرأة ومصيرها ثمنًا لها .

لم يكتف (همام ، المستبد) بمقتل ناهد ليشفي غليله من غريمه سعادة السفير الذي ينافسه على (عنزته ، شهرزاد) ، فكان لا بد من أن يمضي إلى أبعد من ذلك ، إذ يعتقد (يوسف ، السفير) أن المستبد قرر تدمير بلاده أيضًا يقول : «هل يصدقني أحد ، الآن ، إذا قلت إن الديكتاتور المعتوه قرّر تدمير دولة انتقامًا من سفيرها الذي أخذ امرأة منه ، أو عنزًا كما سمّاها؟ وأيّنا المعتوه؟ الزعيم الذي يحطم دولة من أجل

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٢٤-١٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٢٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٢٩-١٣٠ .

امرأة ، أو السفير الذي يعتقد أن سبب الغزو علاقته بصديقة الزعيم؟ الأغلب أننا ، هو وأنا ، من ضحايا الجنون النرجسي ، أو النرجسية الجنونية»[1] ، وأيًا كانت الإجابة فإن نرجسية الذكر دفعت ثمنها المرأة بطبيعة الحال .

أمّا (شهرزاد ، العنزة) فهي أنثى من وجهة نظر همام ، وكل أنثى ضعيفة ، وهي وجهة نظر الثقافة الذكورية السائدة عمومًا ، ولذا فلا بأس من أن يعطيها فرصة أخرى ، ليس رأفة بها كما يدّعي ؛ بل ليستغلها للقيام ببعض المهام التي سيكلّفها بها فيما بعد ، ولينتقم منها على طريقته الخاصة . وشهرزاد لا حول لها ولا قوة ، فهي تابعة لا تجرؤ على قول لا في مجتمع أبوي ، يتطلب نظام الجنسين فيه كائنات ذكورية وأخرى أنثوية ، يمنح لإحداهما السلطة الاجتماعية ، ولا يمنح الأخرى شيئًا . وغني عن البيان أن السلطة الاجتماعية تُمنح للكائنات الذكورية ، وتبقى الكائنات الأنثوية بلا سلطة بوصفها عاجزة ، وتابعة للرجل . ويغدو الاستسلام والسلبية هما سلوك أنثوي ، يبتعد عنه الرجل ، وتصبح النساء ضروريات لتأكيد الرجولة[2] . ولأن شهرزاد بالنسبة إلى المستبد مثل أي شيء يقتنيه ، فقد يحلو له أن يعبث به ويشكله وفق أهوائه ، لا وفق رغبة شهرزاد ، وما يناسبها ، ويلائم لون بشرتها ، وشكل جسمها ، ومن هذا المنطلق عبث بجسدها ، فأعاد تشكيله وفق رغباته ، قام بمسخه وتشويهه من خلال عمليات التجميل الكثيرة التي عرّضها لها ؛ لترضي ذوقه المنحط ، «الشعر الأسود الداكن الطويل أصبح قصيرًا أشقر فاقعًا . والصدر . . .تضخم بشكل غير طبيعي . وهناك آثار لا تكاد ترى لعدة عمليات تجميلية في مواضع مختلفة من جسدها . لم أقل شيئًا عن هذه التغييرات ، ولم تقل هي شيئًا . أعرف أن كل ما تم كان بقرار تاريخي من السيد القائد المنصور . . .يشير الزعيم بإصبعه ، فيتحول الشعر الأسود إلى أشقر . ويشير مرة أخرى ، فيتضاعف حجم الصدر ، ويشير مرة ثالثة ، ورابعة . ومن يجرؤ أن يخبر الطاغية أن الشعر الأشقر الفاقع فوق بشرة سمراء مزيج لا يستسيغه سوى ذوق مفرط في الهمجية؟ ومن يملك الشجاعة ليهمس في أذن

---

(١) المصدر السابق نفسه ، ص١٢٨ .

(٢) جلبرت ، لوسي و وستر ، بولا : مخاطر الأنوثة ، ص٧٧-٧٨ ، ص٨١ . ضمن كتاب : النوع «الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف» .

الديكتاتور أن جمال الصدر لا يتضاعف إذا تضاعف وزنه؟»[1] .

استحوذ (همام ، الطاغية) على جسد شهرزاد وراح يعيث فيه فسادًا ، ولم يكن ذلك بقصد الاستمتاع بهذا الجسد ، بل جاء تلبية لنهم ذكوري بالتملك ، وإرواء لغريزة السلطة التي سيطرت عليه ، فقد بدا همام ، من خلال السرد ، شخصية جامدة بلا مشاعر ، ولا يعرف الاستمتاع والحب ، ولم يعرف عنه أنه كان لاهيًا أو عابثًا أو أن لديه ولعًا بالنساء ، ولم يكشف السرد عن أي موقف أو حالة تشير إلى ذلك ، وجاء تملكه لشهرزاد وجسدها ، والعبث به ، وإعادة تشكيله وفق هواه ؛ لتعميق شخصية المستبد فيه ، وأنه قادر على فعل ما يحلو له بدون أن يعوقه شيء ، فهو كليّ القدرة على كافة الأصعدة وفي كل المجالات ، ومطلق السيطرة على البلاد والعباد ، وأمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون . وتذهب بعض الدراسات إلى تأكيد هذا المبدأ الذي يرى أن الرجال الذين يتصفون بالفحولة بكل معانيها القيادية والنسائية هم الأبعد عن التعبير الصادق عن أحاسيسهم ومشاعرهم ، إذ يؤدي الاهتمام المبالغ فيه بما يعتقده الآخرون عن الرجل أنه رجل إلى جعله يهمل أحاسيسه واهتماماته ، وفعل ما يرغب به ، إلى ما يتصوره عنه الآخرون . ومبدأ إثبات الفحولة على سبيل المثال لا يعني أن الشخص الذي يقيم علاقات كثيرة مع النساء أنه يستمتع بها وأن هذه العلاقات كانت مشبعة[2] .

إن ما لحق بجسد شهرزاد من تشويه على يد المستبد ، وتحت تأثير سطوته ، يتعرض له جسد المرأة لأسباب أخرى ، بعد أن تحولت المرأة إلى مادة رخيصة للإعلانات التجارية ، بحكم الثقافة الذكورية الاستهلاكية التي تسوّق المرأة على أنها مجرد جسد للعرض ، ما جعل آلاف النساء ، يقعن فريسة الهوس بعمليات التجميل ، إلى درجة وصلت بهن إلى مسخ أجسادهن وتشويهها ، ناهيك عن التشويه الناتج عن العنف الذي تتعرض له المرأة في داخل الأسرة وخارجها ، والانتهاكات التي تقع عليها زمن الحروب . والحال هذه ، فما تزال المرأة ضحية الثقافة السائدة بمختلف تجلياتها السياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، فجسدها يتعرض

(١) القصيبي ، غازي : سعادة السفير ، ص١٥٤-١٥٥ .

(٢) جولدبرج ، هيرب : عبودية الذكر ، ص١٠٤ ، ضمن كتاب : النوع «الذكر والأنثى بين التمييز والاختلاف» .

للاغتصاب ، وتنتهك حرمتها ، وتفقد حياتها في ظل المجتمعات التي تحكمها الثقافة الأبوية (البطرياركية) ، التي تنتج الأنظمة الاستبدادية (الديكتاتورية) ، والعلاقات الاجتماعية ، والاقتصادية ، والثقافية أيضًا ، وفي كل هذه المجالات تبقى المرأة مهمشة ، ويجري تشكيلها وفق تصورات السياسيين ، أو الاقتصاديين ، أو علماء الاجتماع ، أو المثقفين من الذكور الذين يعتقدون أنهم قادة المجتمع .

مسخ (همام ، الديكتاتور) شخصية شهرزاد ، وأعاد تشكيل جسدها وفق هواه بعد أن اغتصبها ، وأجبرها على العيش بقربه بعيدًا عن ابنتها ، وزوجها الذي أرغمه على تطليقها ، ثم جاءت العقوبة الكبرى لها بأن كلّفها بعملية اغتيال (سعادة السفير ، يوسف الفلكي) الذي شك بوجود علاقة بينهما ، ولم يكن بوسعها أن ترفض المهمة ؛ لأنه يعرف كيف يضغط عليها من خلال ابنتها وعائلتها ، وبذلك يصل العنف ضد المرأة إلى أعلى مستوياته ، حينما يحملها الرجل على ارتكاب الجريمة ، وإذا كان القانون هو الذي يحول دون وقوع الجرائم ، فإن الأمر هنا مختلف ؛ لأن الزعيم هو الذي يمثل القانون ، وهو الذي يدفع شهرزاد للقيام بفعل القتل .

جاءت نهاية الرواية مفتعلة ، فيما أحسب ، إذ جعل الكاتب الدكتاتور همام بوسنين يلقى مصرعه ، بعد أن أطلق عليه حارسان من قوة حرسه الشخصي النار ، في اللحظة نفسها التي كانت شهرزاد تحمل فيها الصينية وعليها كأسان من البيرة ، بعد أن ذوبت فيهما الأقراص المميتة ، متخذة القرار بأن تقتل نفسها مع حبيبها تنفيذًا لأوامر المستبد ، وحينما تسمع يوسف يصرخ كالمجنون :» مات الطاغية! مات همّام! مات المجرم! مات القاتل! تسقط الصينية من يد شهرزاد . ينكسر الكأسان . تنداح المحتويات على البلاط . . .تقترب شهرزاد . يضمها بعنف . تبكي . تبكي ، وتبكي . يضمها بعنف ، يقول : «شهرزاد! ذهب المجرم وانتهى عهد البكاء . لا بكاء بعد اليوم . تمسح شهرزاد الدموع . تلتفت إليه مبتسمة . تضمه وهي تهمس في أذنه : قل لي يا حلو منين الله جابك؟! يضحكان معًا ، ويضحكان ، ويضحكان»[1] ، وبذلك تنجو شهرزاد من مصيرها الأسود الذي حاصرها به المستبد ، ولكن تبقى هناك بعض الأمور المعلّقة ، فماذا عن ابنتها وزوجها الذي أرغم على طلاقها ، وهل ستختار العيش مع يوسف ، أو ستعود إلى زوجها وأبي ابنتها ، الذي بدا من خلال الرواية أنها تزوجته

---

(١) القصيبي ، غازي : سعادة السفير ، ص١٧٤ .

عن حب ، وكانت حياتها معه سعيدة؟!

سعى القصيبي في «سعادة السفير» إلى فضح صورة من صور المستبد والكشف عن بعض جوانب شخصيته ، عبر بعض الأحداث العامة والخاصة ، وفي الوقت الذي أراد فيه الكشف عن الأسباب التي كانت وراء حرب الخليج الثانية ؛ إلا أنه ومن غير أن يرمي إلى ذلك تمامًا فضح واقع العلاقات الإنسانية ، ولا سيما ما يتعلق بواقع المرأة ، وما تعانيه في ظل الأنظمة الاستبدادية ، وما يلحق بها من حيف وأذى ، وكيف تكون وسيلة للانتقام وتدفع ثمن أخطاء لم تقترفها ، ويعاد تشكيلها على وفق رغبات الآخر الذي يحلو له العبث بها ، وبحياتها كيف يشاء ، إلا أن ذلك جاء من منظور الرجل .

غابت الرؤية الأنثوية للعالم في الروايتين (سعادة السفير ، وحكاية حب) ، وغاب الصوت الأنثوي ، وكل ما جاء فيهما عن المرأة كان من منظور (الرجل ، الذكر) ، ورؤياه للعالم ، فقد هيمنت الأصوات الذكورية ومن خلفها صوت الكاتب ، ولم نلمح في الروايتين أي حضور للمرأة بوصفها كائنًا موجودًا بذاتها ، وإنما حضورها كان دائما بوصفها كائنًا موجودًا بغيرها ، وحتى وجهة نظرها يعبّر عنها من خلال صوت البطل ، أو الراوي الذكوري . فقد هيمن (الراوي ، الذكر) على السرد في الروايتين ، وحرص على إنتاج الأفعال والأقوال حتى حينما كان يتعلق الأمر بالمرأة وآرائها ، فهو يتصدى لمهمة الحديث بلسانها ، والنيابة عنها في كل شيء ، كما هيمنت الشخصيات الذكورية ، وتمركزت الأفعال والأقوال حولها ، وظهرت المرأة بوصفها مكملاً لوجود الرجل وجزءا من متطلبات حياته .

لم تحضر المرأة بوصفها عنصرا محوريا فاعلا في العالم الافتراضي ، بما يؤثر في مجريات أحداثه السردية ، بل هو حضور ، فقد أقصيت مرتين : مرة في داخل العالم المتخيَّل من خلال الأحداث الموصوفة ، ومرة في خارجه من قبل الكاتب الذي لم يتح لها الفرصة لتعبر عن نفسها بشكل مباشر . ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن القصيبي لم يكن مشغولاً بقضية المرأة في الروايتين ، بل كان اهتمامه منصبًا في الأولى على الحالة النفسية لمريض يعيش أيامه الأخيرة ، وفي الثانية على الكشف عن جانب من شخصية المستبد ، ونفسيته وعلاقته بمن حوله ، وفي كلا العملين كان يقدم شخصيات ذكورية يتمركز السرد حولها ، فتضفي على الشخصيات الأخرى المشروعية أو تسلبها عنها .

مِسْكُ الخِتام

حينما ينتهي مؤلِّف من كتاب جديد له ، تخامره إحدى الأفكار الآتية : ها هو ، أخيرًا ، قد تنفسّ الصعداء إثر رحلة شاقّة مع أفكار لازمته مدة طويلة ، فيركن إلى الهدوء ، وكأنّه رمى عن منكبيه حملاً ثقيلاً ، لكنّه ، وهذه فكرة أخرى ، قد يتأسّى إذ غادر عالمًا شُغل به طويلاً ، فيشعر وكأنه فرغ من أمر ، وما امتلأ بغيره ، وبين هذه الفكرة أو تلك ، قد يخطر له ، فضلاً عن ذلك ، أنّه تعجل في هذا المكان أو تباطأ في ذاك ، وبالإجمال ، فما من مؤلِّف إلا ويغزوه حال من الطمأنينة ، أو حال من القلق ، حالما يفرغ من كتابه ، وأراني مزيجًا من هذا وذاك ، فقد خيّم عليّ الشعور بالرضا ؛ لأنني طرقت موضوعًا شغلني كثيرًا ، وظني أنّني أوفيته حقه بما توفّر لي من جهد ووقت ، غير أنّ إحساسًا بعدم الارتياح خالجني ، حالما فرغت منه ، فما أدراني بنواقصه! وما أعرفني بعيوبه! بل ما أجهلني بتلقّي القراء له! فرضا الناس غاية لا يدركها كاتبٌ ، مهما أوتي من حسن الصوغ ، وجودة التركيب ، في الأفكار ، والآراء ، والمواقف .

وإلى كلّ ذلك فالموضوع الخلافي الذي طرقت بابه لن يجعلني في حلّ من الارتياب ؛ ذلك أنّ طول ملازمتي له كشفت لي عدم اتفاق اثنين في شأنه ، فقد تجاذبته الآراء شرقًا وغربًا ، وشمالاً ويمينًا ، ليس لغموضه ، بل لأنّه مثار خلاف بين فقهاء المجتمع ، والدين ، والسياسة ، والأدب ، وأكاد أقول إنه موضوع شقّ الصفوف ، ونزع الشرعية عن الخدر الطويل الذي لازم مجتمعاتنا ، فما أن يريد أحد إثارة الحريات العامة ، والمساواة بين الجنسين ، والمشاركة ، والتمكين الاجتماعي ، والحقوق المدنية ، إلا وينشب نزاع لا نهاية له بين قبول ورفض ، وبين استحسان واستهجان ، فحال المرأة يتنزّل في هذه الهوّة الفاصلة بين مجتمع ذكوري لم يؤهّل للاعتراف بها ، ومجتمع نسوي يتوهّم حريتها ضربًا من الانفلات ، وعدم المسؤولية .

والحال هذه ، ففي وقت ينبغي فيه تفكيك تلك الأواصر المتشابكة ، التي حالت

دون الاعتراف بالمرأة عنصرًا فاعلاً في المجتمع ، فظهر وكأنّ المجتمع الإنساني اقتصر على الرجال دون سواهم عبر التاريخ ، فينبغي إيقاظ المرأة من سباتها ، وإعادة توجيه نظرتها إلى نفسها ، لا بوصفها دُمية لا همَّ لها غير الزينة ، وعرض المفاتن ، والبحث عن الاسترضاء ، بل بوصفها جنسًا مشاركًا للرجل في الأدوار العامة ، والمسؤوليات الجماعية ، ولعلّ مفهوم الشراكة الحقيقية للمرأة والرجل في مجتمعاتنا ما زال قيد التشكيل ، فما اتّضحت معالمه ، وما استقرّت ثوابته ، فيتأتّى عنه ، على الدوام ، نزاع في المحافل الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية ، لكنّه اندرج في صيرورة تاريخية ، ستذهب به إلى الغاية المنشودة التي لا مهرب منها ؛ فلا حياة للرجل إلا بالمرأة ، ولا حياة للمرأة إلا بالرجل ، وذلك هو الاعتراف الذي تدعمه المسؤولية ، وترسّخ ركائزه الشراكة ، وبتخلّي أحد الأطراف عن دوره سوف تنهار الأسس ، ويعاد رسم الحدود القديمة - التي سعى هذا الكتاب إلى تخريبها - بين الرجل والمرأة ، فيعود بنا الزمن إلى عصر الحريم مرة أخرى .

لازمتني بعض هذه الأفكار قبل تأليف الكتاب ، لكنّها نضجت في أثناء تأليفه ، واستقرّت عند تحريره ، فما أخالها ستتلاشى بعد نشره ، فأنا لم أنتم لموضوع كتابي انتماء باحثة محايدة لموضوع راق لها ، وأرادت أنْ تُدلي برأيها فيه ، بل عايشته امرأةً ، ورافقته أنثى ، ونبشتُ فيه باحثة ، وقرع في عقلي وقلبي سنوات عدّة ، فكنت أنام على إيقاعه ، وأستيقظ على أنغامه ، ثم أسهر على قرع طبوله ، وأصاب بالأرق جرّاء التفكير به ، وأعطيته ما تُعطي المرأة السخيّة من الاهتمام والرعاية لِمَنْ تحبّ ، وإن كانت بعض فصوله قد شابتها القسوة ، وخيم عليها الأسى ، فلأنّ الخوضَ في أحوال المرأة غالبًا ما يكون باعثًا على الحزن أكثر من الحبور ، فما أن ينغمس فيه الباحث إلا ويتملّكه ، فيصبح جزءاً من نهاره وليله ، فلا عجب أن أكون قد حلمت ببعض أفكار هذا الكتاب ؛ لمواظبتي على التفكير في تفاصيله ، والانكباب على مصادره ، ولست أخال أنني سأكون في منأى عن أصدائه حتى بعد أن يتحرّر من سلطتي ، ويمسي مباحًا للآخرين ، بأفكاره التي تخلّلت عالمي ، ونفذت إليه ، فهي لصيقة بي ، وما أظنّني قادرة على العيش بمعزل عنها .

ويخامرني شكّ ، قد يتفاقم أمره بسوء فهم محتمل لبعض أفكار الكتاب ، قصدتُ بذلك ما يظهر من تحيّز للنساء ، ودفاع عنهنّ ، ورمي الرجال بالجهالة ، وسوء التقدير ، وقد آن الأوان لفكّ الالتباس المحتمل حول ذلك ، فمع تصريحي بمناصرة

بنات جنسي ، ورغبتي في إنصافهنّ ، والوقوف على أحوالهنّ ، ومع اعترافي بنواميس التأليف القائلة بأنّ الكتاب ينتمي إلى أفكار مؤلّفه لأنه صائغها ، فلست أبرأ من ذلك ، فقد قاومت التحيّز للمرأة ما استطعت ، غير أنّ المدونة التي جعلتها موضوعًا للتحليل الثقافي ، وغالبيتها مما كتبته النساء عن عوالمهنّ وأنفسهنّ ، فرضت عليّ درجة من المشاركة النفسية والوجدانية ليس من الصواب نفيها ، بل الإقرار بها ، لكنني أحسبها مشاركة مفيدة ، فأنا أنحاز لموضوعي تجنّبًا للبرود الذي يخيّم على كثير من الدراسات الثقافية ، والنقدية ، التي تفتقر للنبرة الشخصية ، وتعزف عن الاعتراف ، وتتعالى على المشاركة ، وما أنا في صالة لتشريح الجثث الهامدة ، بل مؤوّلة لقضايا ساخنة تلتهب بها مجتمعاتنا ليل نهار ، واختياري للسرد النسوي مادة للتحليل ، لم يكن سوى ذريعة للنفوذ إلى ما وراء ذلك ، إلى نقد المرجعية الاجتماعية ، والدينية ، والأخلاقية الحاضنة للتمثيلات السردية ، التي وجدت فيها عالمًا خياليًا ، يوازي العالم الذي أعيش فيه ، وبقليل من التأويل فإنّه يحيل عليه ، فلم أكتف بظاهر النصوص ، بل تجاوزت حدودها إلى العالم الحقيقي المنتج لها .

من الصحيح أنّني راعيت هوية النصوص السردية في تضاعيف الكتاب ، وما رغبت في تقويلها ما لم تقل به ، لكنّ منهجية التأويل أخذت بي إلى ربط النصوص بسياقاتها الاجتماعية ، بما كشف لي أن تخيّلات المرأة عن عالمها هو ، بصورة ما ، وصف صريح لذلك العالم ، وذلك ، ربما ، من اختيالات الأنثى في عالم أعلن صراحة مقاومته للتخييل ، ودرج الرجال فيه على القول بأنه يعتمد الواقع دليلاً على صواب الأشياء ، وما فاتني كلّ ذلك ، ولكن لا أحسب أنّ باحثًا سوف ينجو من شروط موضوعه ، إن هو انتمى إليه ، وعايشه ، ونذر نفسه له .

وسوف أختم بالقول : إنني أنتسب لموضوعي ، كما أنتسب لنفسي ، ولجنسي ، ولهويتي ، والتصريح بهذا الانتساب لا يلغي سواي ، ولا يخفض من قيمته ، بل يتطلّع إلى نوع من الاعتراف بهوية الأنثى كائنًا له الحقّ في الانخراط في معمعة الحياة ، والمشاركة في شؤونها ، وكتابي هو ، في نهاية المطاف ، تغريدة لحوّاء ، تلك العنقاء التي ما تلبث أن تنبعث من رمادها كلّما أمعن الرجال في حرقها ، ودفنها ، فلا عبرة في رماد ، بل وهج يضيء العالم ، ويزيد من نوره .

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدس

١. المصادر

- **أحمد** ، صوفية : **أسرار فتاة الحنة** ، تر : ميشلين حبيب ، دار الساقي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٢ .
- **البطاينة** ، عفاف : **الإغواء الأخير** ، دار الساقي ، بيروت-لندن ، ط١ ، ٢٠١١ .
- **بنت السيد سعيد بن سلطان (سلطان مسقط وزنجبار)** ، سالمة ، **مذكرات أميرة عربية** ، تر : عبد المجيد حسيب القيسي ، لندن ، دار الحكمة ، ٢٠٠٣ .
- **تريسي** ، ابتسام : **نساء بلا هديل** ، مجموعة قصصية ، الجائزة الأولى لموقع لها أون لاين ، دار رواية للنشر ، لندن ، ٢٠٠٧ .
- **الحرز** ، صبا : **الآخرون** ، دار الساقي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٦ .
- **رشو** ، ماري : **الشبيهة** ، رواية ، دار الحوار ، اللاذقية ، ط١ ، ٢٠٠٤ .
- **الزبير** ، نبيلة : **زوج حذاء لعائشة** ، دار الساقي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٢ .
- **سانكار** ، أسلي : **الحريم ، رحلة حب** ، بيروت ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ٢٠١٢ .
- **السراج** ، منهل : **جورة حوا** ، دار المدى ، دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٥ .
- **سيرانو** ، مارثيلا : **عشر نساء** ، تر : صالح علماني ، بلومزبري ، مؤسسة قطر للنشر ، ط١ ، ٢٠١٣ .
- **شافاك** ، أليف : **شرف** ، تر : د .محمد درويش ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣ .
- **الشيخ** ، حنان : **مسك الغزال** ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٨ .
- **الطرابلسي** ، باهية : **إمرأة ليس إلا** ، ترجمة : الزهرة رميج ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ٢٠٠٥ .
- **العثمان** ، ليلى : **صمت الفراشات** ، رواية ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧ .
- **حكاية صفية** ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣ .

- **القصيبي** ، غازي عبد الرحمن : **حكاية حب** ، دار الساقي ، بيروت ، ط٥ ، ٢٠٠٧ .
- **سعادة السفير** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٣ .
- **مرشيد** ، فاتحة : **لحظات لا غير** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط١ ، ٢٠٠٧ .
- **المرنيسي** ، فاطمة : **نساء على أجنحة الحلم** ، تر : فاطمة الزهراء أزرويل ، منشورات الفنك ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ١٩٩٨ .
- **العابرة المكسورة الجناح** ، **شهرزاد ترحل إلى الغرب** ، تر : فاطمة الزهراء أزرويل ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ط١ ، ٢٠٠٢ .
- **ممدوح** ، عالية : **حبات النفتالين** ، دار الآداب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٠ .
- **منصور** ، إلهام : **أنا هي أنت** ، رواية ، رياض الريس ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٠ .
- **نصر الله** ، إبراهيم : **شرفة العار** ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط٥ ، ٢٠١٦ .
- **نفيسي** ، آذر : **أن تقرأ لوليتا في طهران** ، سيرة في كتاب ، تر : ريم قيس كبة ، بغداد-بيروت ، منشورات الجمل ، ٢٠٠٩ .
- **أشياء كنت ساكتة عنها(ذكريات)** ، تر : علي عبد الأمير صالح ، منشورات الجمل ، بيروت-بغداد ، ٢٠١٤ .

٢. المراجع

- **إبراهيم** ، عبد الله : **المركزية الإسلامية** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ٢٠٠١ .
- **المطابقة والاختلاف** ، بحث في نقد المركزيات الثقافية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٤ .
- **المركزية الإسلامية** ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠ .
- **السرد النسوي** ، **الثقافة الأبوية** ، **الهوية الأنثوية** ، **والجسد** ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٢٠١١ .
- **أحمد** ، ليلى : **المرأة والجنوسة في الإسلام** ، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة ، ترجمة :منى إبراهيم- هالة كمال ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩ .

- **أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، ج١-ج٢ ، تر : أحمد لطفي السيد ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ .
- **أورتغاي إي غاست** ، خوسيه : **دراسات في الحب** ، تر : علي إبراهيم أشقر ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ٢٠١٣ .
- **أزرويل** ، فاطمة الزهراء : **البغاء أو الجسد المستباح** ، أفريقيا الشرق ، المغرب ، ٢٠٠١ .
-**أفلاطون : المحاورات الكاملة : الجمهورية** ، تر : شوقي داود تمراز ، بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ،١٩٩٤ .
- **أنجلز** ، فريدريك : **أصل العائلة** ، ترجمة أحمد عز العرب ، دار الطباعة الحديثة ، ٥ شارع فرع النوبي- ت٤٩٣١٨ .
- **بدران** ، مارجو : **رائدات الحركة النسوية المصرية** ، تر : علي بدران ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٠ .
- **بريستو** ، جوزف : **الجنسانية** ، تر :عدنان حسن ، دار الحوار ، سورية ، ط١ ، ٢٠٠٧ .
- **بن سلامة** ، رجاء : **بنيان الفحولة ، أبحاث في المذكر والمؤنث** ، دار بترا للنشر والتوزيع ، دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٥ .
- **بوحديبة** ، عبد الوهاب : **الإسلام والجنس** ، تر : هالة العوري ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط٢، ٢٠٠١ .
- **البيروني ، في تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة أو مرذولة** ، حيدر آباد ، ١٩٥٨ .
- **التوحيدي** ، أبو حيان : **الصداقة والصديق** ، تحق : د .إبراهيم الكيلاني ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، ط١ ، ١٤١٩ ه ، ١٩٩٨ م .
- **التيفاشي** ، شهاب الدين أحمد : **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب** ، تحق : جمال جمعة ، رياض الريس ،لندن _قبرص ، ط١ ١٩٩٢ .
- **جامبل** ، سارة : **النسوية وما بعد النسوية** ، (دراسات ومعجم نقدي) ، ترجمة : أحمد الشامي ، مراجعة : هدى الصدة ، القاهرة- ٢٠٠٢ .
- **جلجامش : ملحمة جلجامش** ، تر : طه باقر ، نسخة إلكترونية .
- **حبيب** ، سمر : **المثلية الجنسية عند النساء في الشرق الأوسط ، تاريخها وتصويرها** ، أصوات-نساء فلسطينيات مثليات ، ط١ ، ٢٠٠٨ .

- **حسن**، مها : **شرف المرأة وعود الكبريت**، حزيران، ٢٠٠٨، مقال منشور، جريدة الأوان، ومجموع مع عدة مقالات ضمن كتاب (تابو البكارة) الذي جمعه فريق عمل جريدة الأوان على موقعها الرسمي .
- **حماد**، حسن : **جسد المرأة العربية بين فتنة الغواية وعنف القمع**، ضمن كتاب إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، أعمال المؤتمر الدولي المنعقد بتاريخ ١٥ و١٦ أفريل، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، ط١، ٢٠١٢ .
- **دي بوفوار**، سيمون : **الجنس الآخر**، نقلته إلى العربية لجنة من أساتذة الجامعة، د.ط، د.ت .
- **كيف تفكر المرأة**، المركز العربي للتوزيع والنشر، مكتبة معروف إخوان، الاسكندرية، د.ت .
- **السيرافي** : **رحلة السيرافي**، تحقيق عبدالله الحبشي، أبو ظبي، ١٩٩٩ .
- **شافاك**، أليف : **حليب أسود، الكتابة والأمومة والحريم**، تر : محمد دوريش، دار الآداب، بيروت، ط١، ٢٠١٦ .
- **عبد المطلب**، محمد : **بلاغة السرد**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠١ .
- **العدناني**، الخطيب : **الزنا والشذوذ في التاريخ العربي**، الانتشار العربي، لندن، بيروت، ط١، ١٩٩٩ .
- **فرايدي**، نانسي : **أمّي مرآتي بحث الابنة عن هوية**، ترجمة : راتب شعبو، تيسير حسّون، دار السوسن، دمشق، سورية، ط١، ٢٠٠٠ .
- **كاميرون**، إفريل، **وكوهرت**، إميلي : **صورة المرأة في العصور القديمة**، تر : أمل رواش، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦ .
- **ليرنر**، غيردا : **نشأة النظام الأبوي**، ترجمة أسامة إسبر، مراجعة : الأب بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠١٣ .
- **مجموعة من الكتّاب** : **الكتابة والمنفى**، تحرير عبد الله إبراهيم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٢ .
- **مجموعة من الكتّاب** : **عن المثلية، نصوص بديلة في المثلية**، إعداد وتحرير : ريما عبود، أصوات-نساء فلسطينيات مثليات، ط١، ٢٠١٣ .

- **مجموعة من المؤلفين : النوع «الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف» مقالات** مختارة ، ترجمة : محمد قدري عمارة ، مراجعة : إلهامي جلال عمارة ، تقديم : هالة كمال ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٥ .
- **محمود** ، إبراهيم : **الضلع الأعوج** ، رياض الريس ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٤ .
- زئبق شهريار ، **جماليات الجسد المحظور في الرواية العربية النسوية** ، دار الحوار ، ط١ ، ٢٠١٢ .
- **معيكل** ، أسماء : **الأصالة والتغريب في الرواية العربية** ، عالم الكتب الحديثة ، عمان ، ط١ ، ٢٠١١ .
- **الحفر في واقع مؤسسة الزواج المنهارة أو الآيلة إلى السقوط في «بعل ولو بغل؟»** ، مجلة عمان ، الأردن ، ع١٦٧ ، أيار ، ٢٠٠٩ ، ص٣٤ .
- ابن منظور : **لسان العرب** ، دار صادر ، ٢٠٠٣ .
- **هيسي** ، شارلين ناجي ، **وليفي** ، باتريشا لينا : **مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقا** ، تر : هالة كمال ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠١٥ .
-**ويلكين** ، ج .أ : **الأمومة عند العرب** ، دراسة في أنماط الأنوثة والنكاح ، تر :الدكتور بندلي صليبا الجوزي ، المركز الأكاديمي للأبحاث ، العراق ، تورنتو ،كندا ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٤ .
- **أبي يسيرة** ، هشام بن سيد بن حداد : **الغارة على رتق غشاء البكارة** ، مراجعة وتقديم : مصطفى بن محمد بن سلامة ، مكتبة الدعوة بالأزهر ، ط١ ، ١٩٩٦ .

٣. مراجع أجنبية

- **Al-Samman**, Hanadi: **Out of closet: Representation of Homosexuals and Lesbians in Modern Arabic Literature**, Brill, journal of Arabic Literature, Vol. 39, No. 2 (2008), pp. 270-310.

٤. مراجع إلكترونية

- **السروي** ، صلاح : **تداخل الحدث ، تداخل الرؤى في رواية «حكاية حب»** لغازي القصيبي ، جريدة مصرنا الإلكترونية .

- **لافي ، رائد : جرائم الشرف في فلسطين :**

http://www.al-akhbar.com/node/142187.

وينظر أيضا : قتل النساء ينتشر في العراق غسلا للعار :

http://www.karemlash4u.com/vb/archive/index.php/t-50769.html.

وينظر : وصمة عار الاغتصاب والقتل غسلا للعار :

http://www.wisemuslimwomen.org/arabic/currentissues/stigmitizationofrape/

- **مجموعة من الكتّاب : نموذجان مما كتب بفرنسا عن قضية محكمة ليل ، تر :** عادل الحاج سالم ، ١٣ ، حزيران ، ٢٠٠٨ ، ص١٢ ضمن ملف مجلة الأوان .

http://alawan.org/%D8%B7%D8%A7%D8%A8%D9%88-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%83%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%85-2044.html

- **ويكيبيديا الموسوعة الحرة :**

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B5%D8%AF%D8%A7%D9%82%D8%A9

فهرس الكتاب

الدكتورة أسماء معيكل

- ناقدة وأستاذة جامعية من سورية .
- نالت درجة الدكتوراه من جامعة عين شمس ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية ، عام ٢٠٠٤ .
- مهتمة بقضايا النسوية والدراسات السردية والثقافية .
- صدر لها الكتب النقدية الآتية :
- الأفق المفتوح : نظرية التوصيل في الخطاب الروائي المعاصر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٢٠١٣ .
- الأصالة والتغريب في الرواية العربية ، عالم الكتب الحديث ، أربد ، الأردن ، ٢٠١١ .
- في تلقّي الإبداع والنقد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠١٥ .
- نشرت عشرات الدراسات والأبحاث العلمية في المجلات المحلية والدولية .
- شاركت في عشرات الندوات والمؤتمرات العلمية المحلية والدولية .

THE TRAJECTORY OF THE PHOENIX
FROM ANDROCENTRISM TO POST GYNOCENTRISM

نقد أدبي
CRITIQUE

سيرة العنقاء

من مركزيّة الذكورة إلى ما بعد مركزيّة الأنوثة

يُعدّ البحث النسويّ اليومَ وسيلةً من وسائل تمكين النساء وبناء معرفةٍ تقوم على تجاربهنّ، وقد ارتأيت أن يكون عنوان كتابي «**سيرة العنقاء**» مشتقًّا من تجارب النساء اللواتي ينبعثن من رمادهنّ ليعبّرن عن أنفسهنّ بطرقٍ جديدةٍ لم تخطر ببال؛ فالعنقاء هي كلّ امرأةٍ تتطلّع إلى تعديل موازين القيم، والأعراف، والقوانين، والحقوق، والمسؤوليّات، وصوغ هويّةٍ متكاملةٍ للمرأة، وهذا الكتاب كنايةٌ عن سيرتي وسيرة شبيهاتي اللواتي يرغبن في تحقيق شراكةٍ متوازنةٍ في مجتمعاتٍ مشغولةٍ بقضايا تبعدها عمّا ينبغي أن تتّجه إليه، وقد أردت به أن أقف على أوضاع المرأة، الّتي ما زالت تتأرجح بين الثبات والتحوّل، فما قرّ وضعها، وما ثبتت على حال، متّكئةً على رمز العنقاء بكلّ ما يحتويه من دلالة، وعلى هذا فأنا أنتسب لموضوع كتابي كما أنتسب لنفسي، ولجنسي، ولهويّتي. وتصريحي بهذا الانتساب لا يلغي سواي، ولا يخفض من قيمته، بل يتطلّع إلى نوع من الاعتراف بهويّة الأنثى كائنًا له الحقّ في الانخراط في معمعة الحياة، والمشاركة في شؤونها. وهذا الكتاب، في نهاية المطاف، تغريدةٌ حوّاء: تلك العنقاء الّتي ما تلبث أن تنبعث من رمادها كلّما أمعن الرجال في حرقها، ودفنها، فلا عبرة في رمادٍ، بل وهجٌ يضيء العالم، ويزيد من نوره.

المؤلّفة




ISBN 978-614-419-784-4

